TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE ULUSAL KİMLİK

Editörler
SİBEL BOZDOĞAN - REŞAT KASABA

3. Basım

TARİH VAKFI YURT YAYINLARI 55

TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE ULUSAL KİMLİK

Editörler:
Sibel Bozdoğan - Reşat Kasaba

Çeviri
Nurettin Elhüseyni

ISBN 975-333-076-6

Birinci Basım: 1998
İkinci Basım: 1999

Yayıma Hazırlayan: Ayşen Anadol
Kitap Tasarımı: Haluk Tunçay

Üçüncü Basım: İstanbul, Mart 2005

Yayın Yönetmeni: Zafer Karaca
Yayın Hazırlık: Hülya Hatipoğlu, Nergis İşbilen
Kapak: 3tasarım

Basım: Sena Ofset
0212 6133846

Tarih Vakfı
Yıldız Sarayı Arabacılar Dairesi
Barbaros Bulvarı 34349 Beşiktaş/İstanbul
Tel: 0212 2273733 - Faks: 0212 2273732
www.tarihvakfi.org.tr

TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME VE ULUSAL KİMLİK

Editörler:

Sibel Bozdoğan - Reşat Kasaba

Çeviri: Nurettin Elhüseyni

TARİH VAKFI

KATKIDA BULUNANLAR

Yeşim Arat, Prof. Dr.
Boğaziçi Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü

Sibel Bozdoğan, Doç. Dr.
Massachusetts Institute of Technology, Mimarlık Bölümü
Ernest Gellner (Müteveffa), Prof. Dr.
London School of Economics (1962-1984),
University of Cambridge (1984-1992),
Central European University (Prag)
Milliyetçilik Araştırmaları Merkezi (1995).

Nilüfer Göle, Prof. Dr.
Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Haldun Gülalp, Prof. Dr.
Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Deniz Kandiyoti,
University of London,
Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu, Antropoloji ve Sosyoloji Bölümü

Reşat Kasaba, Doç. Dr.
Washington University, Uluslararası İlişkiler Bölümü

Çağlar Keyder, Prof. Dr.
Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

Şerif Mardin, Prof. Dr.
American University, School of International Service

Joel S. Migdal, Prof. Dr.
Washington University, Uluslararası İlişkiler Bölümü

Gülsüm Baydar Nalbantoğlu, Doç. Dr.
Bilkent Üniversitesi, İç Mimari ve Çevre Tasarımı Bölümü

Roger Owen, Prof. Dr.
Harvard Ortadoğu Araştırmaları Merkezi Müdürü

Meral Özbek, Doç. Dr.
Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü

İlhan Tekeli, Prof. Dr.
Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Şehir ve Bölge Planlaması Bölümü

TEŞEKKÜR

Bu kitapta yer alan makalelerin ilk versiyonları, 1994'te Massachusetts Institute of Technology'de yapılan bir konferansta sunulmuştu. Buradaki yazarlara ek olarak Aydan Balamir, Murat Belge, Sibel Erol, Zeynep Kezer ve Michael Meeker da birer bildiri sunmuşlardı; bu projeye katkılarından dolayı onlara teşekkür etmek istiyoruz. Ayrıca, yorumlarıyla konferansın kalitesini ve disiplinler arası konumunu artıran Philip Khoury, Feroz Ahmad, Beyhan Karahan, Nasser Rabbat ve Royston Landau'ya minnetimizi ifade etmek istiyoruz. Yaptığı bağışla konferansı olanaklı kılan MIT ve Harvard Ağa Han Programı'na, yine bize destek oldukları için MIT Mimarlık Bölümü ile New York Türk Turizm Ofisi'ne, konferansı destekleyen MIT Mimarlık Bölümü Başkanı Stanford Anderson'a, Ağa Han Programı eski müdürü Barbro Ek'e, projenin çeşitli aşamalarında bize yardım eden Renee Caso, Denise Heinze, Ayşen Savaş, Hande Bozdoğan, Felicia Hecker ve Nicole Watts'a teşekkür borçluyuz.

Maalesef teşekkürlerimizi hazin bir notla bitirmek zorundayız. Bu kitaptaki makaleleri yayıma hazırlarken Ernest Gellner'in ölüm haberini aldık. Profesör Gellner kendi bildirisini dikkatle gözden geçirmiş ve kendisine verdiğimiz süre dolmadan yayıma hazır hale getirmişti. Konferansta kendisini ağırlama fırsatını bulduğumuz, ufuk açıcı yorumlarından yararlanabildiğimiz ve son makalelerinden birini içeren bir kitabın editörleri olduğumuz için kendimizi ayrıcalıklı hissediyoruz.

Reşat Kasaba-Sibel Bozdoğan

İÇİNDEKİLER

Peter ve Kathie'ye...

GİRİŞ

SİBEL BOZDOĞAN, REŞAT KASABA

Hem Türkiye'de hem de dünyada, hepimizin bir zamanlar az veya çok bel bağlamış olduğu ilerici ve özgürleştirici modernlik söylemlerinin artık tarihe karıştığı hüzünlü bir zamanı yaşıyoruz. Öte yandan, şimdiye kadar bastırılmış yeni seslerin ilk kez duyulduğu, hayatın her boyutunda yerleşik kabullerin kökünden ve sanıyoruz ki geri dönülmez biçimde sorgulandığı, çok hareketli ve çoğulcu bir ortam içinde olduğumuz da inkâr edilemez. Bugünün en hareketli kuramsal tartışmalarının özünde yatan meseleyi herhalde şöylece özetleyebiliriz: Hem Aydınlanma çağının modernlik projesini kökünden eleştirmek, hem de bu projenin hümanist ve özgürleştirici öncüllerinden vazgeçmemek mümkün mü acaba?

Toplum bilimlerinden antropolojiye, sanat ve mimarlık tarihinden kültürel çalışmalara kadar pek çok disiplin, kendi alanlarında modernlik projesini eleştirip onun ötesinde yeni alternatifler ararken, ne "geleneğe dönüş" biçiminde bir antimodernliğe, ne de "global disneyland"larda ifade bulan bir postmodernliğe düşmemeye özen gösterenler de var. Çünkü, Appleby, Hunt ve Jacob'un uyardığı gibi, modernliğe tümden sırt çevirmek, "deneyleriyle doğanın sırlarını keşfetmeye, diğer insanlarla birlikte çalışarak daha yeni ve daha iyi bir dünya kurmaya muktedir, özgürce hareket eden ve özgürce bilen birey" düşüncesinden de tamamen vazgeçmek anlamına geliyor.[1] Son yıllarda, modernlik projesinin eleştirisi özellikle bütün dünyada çok yaygın ve popüler bir konu olarak görünüyorsa da, modernleşmenin Batı'ya oranla çok daha kısa ve tartışmalı bir tarihe sahip olduğu ülkelerde de meselenin önemli, hatta daha acil olduğu kanısındayız. Bu kitapta yer alan makaleler Türkiye'nin modernlik deneyimini

1 Joyce Appleby, Lynn Hunt, Margaret Jacob. *Telling the Truth About History*, New York, Norton, 1994, s. 201.

geniş ve disiplinlerarası bir bakış açısından irdeleyerek bu çok güncel tartışmaya bir katkıda bulunmak amacını taşıyor.

İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda, Türkiye toplum bilimciler tarafından evrensel olarak tanımlanmış bir modernleşme modelinin en başarılı örneklerinden biri olarak lanse edilmişti. Türkiye'nin, Osmanlı dönemi reformlarından başlayıp Kemalist ulus-devletle en yetkin ifadesine ulaşan modernleşme ve Batılılaşma tarihi, modernleşme teorisyenlerinin tüm yazdıklarını doğrular görünüyordu. Modernleşme literatürünün klasikleri sayabileceğimiz iki kitapta, Daniel Lerner'in *The Passing of Traditional Society* ve Bernard Lewis'in *The Emergence of Modern Turkey* kitaplarında ayrıntılı olarak incelendiği gibi, Türk modernleşmesi, bütün ilhamını Batı'dan almış, elitler tarafından yönlendirilen, uyum ilkesine (*consensus*) dayalı ve gerekli toplumsal kurumların inşasına yönelik başarılı bir süreç olarak kabul ediliyordu. Bu ve benzer çalışmalara göre, Türkiye'nin özellikle eğitim, hukuk, toplumsal hayat, giyim-kuşam, müzik, sanat ve mimaride Batı normlarını, stillerini ve kurumlarını başarıyla uyarlamış olması, modernlik projesinin Müslüman bir ülkede bile geçerli olabileceğinin en güzel ispatıydı. Nitekim Türk modernleşmesi, sadece akademik tartışmaların vazgeçilmez bir örneği olmakla kalmamış, Pakistan ve Endonezya gibi pek çok
2 Müslüman "Üçüncü Dünya" ülkelerinin bağımsızlık hareketlerine de ilham kaynağı olmuş, hatta model teşkil etmişti.

Bu görüşlerin hemen hepsine hâkim olan kutlayıcı ve kendinden emin ifadede ilk çatlakların belirmesi 1960'ların sonlarına rastlar. Bu yıllarda, Şerif Mardin'in "Marksizan" tabir ettiği[2] bakış açılarının gittikçe yaygınlaşan etkisiyle, yeni tarihçilerin ilgilerini elitlerden halk kitlelerine kaydırdığını, siyasi kurumlar yerine iktisadi yapıları çalışmaya başladıklarını, uyum (*consensus*) yerine çelişkinin daha açıklayıcı bir kategori olarak ortaya çıktığını görürüz. Türkiye'nin modernleşme deneyimine bu yeni eleştirel görüşlerin merceğinden bakan o dönem yazarlarına göre, Türk modernleşmesinde öyle fazla da kutlanmaya değecek bir şey yoktu. Hatta, 1970'lerin sonuna gelindiğinde "modernleşme" sözü neredeyse kötü bir şey olmuş, Lerner ile Lewis gibi yazarlar ise ancak geç Osmanlı İmparatorluğu ve Cumhuriyet Türkiyesi'ni çalışmanın "yanlış örnekleri" olarak anılmaya başlamıştı.

Türk modernleşmesinin bu ilk eleştirilerinde, asıl hedef Mustafa Kemal'den önce gelen Osmanlı liderleri veya Mustafa Kemal'i izleyen Cumhuriyet ileri gelenleriydi. Mustafa Kemal'in girişimleri ve özellikle Kurtuluş Savaşı, bir cesaret destanı, hatta beklenen Üçüncü Dünya devrimlerinin bir habercisi olarak görünüyordu. İçinde bulunduğumuz dönemde ise, Türk

---

2 Bkz. Şerif Mardin'in bu kitaptaki yazısı.

modernleşmesinin eleştirisi, liberallerden Müslüman aydınlara kadar çok geniş bir yelpaze içindeki grupların elinde çok daha kapsamlı ve çok daha radikal bir hal almış görünüyor. Bugün artık Kemalist doktrinler açıkça hedef alınıp bunların Türk halkının tarihsel ve kültürel yapısını yadsıyarak "tepeden inen" ataerkil ve antidemokratik bir dizi program olduğu rahatça söylenebiliyor. Kemalist modernleşme programının, hepimize öğretilenin aksine, örnek bir başarı değil, Osmanlı-Türk toplum yapısının normatif düzenini altüst etmiş bir müdahale olduğu, şimdiye kadar duyulmamış bir tonla iddia ediliyor. İşin tuhafı, böyle sorgulamalar ve mahkûm edişler tam da Türkiye'nin Batılı diplomatik kaynaklar ve medya tarafından, eski Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ortaya çıkan Orta Asya cumhuriyetleri için örnek bir toplumsal reform modeli olarak tekrar öne sürüldüğü zamana rastlıyor. Kemalist modernleşmenin bu yeni eleştirisinin özünde modernleşme teorilerinin evrensellik iddia ve özlemlerine bir karşı çıkış yatıyor. Bugün pek çok düşünür birlik ve homojenlik yerine farklılık, çeşitlilik ve kültürel kimlik sözcüklerinin altını çiziyor. Aynı zamanda da, ulusal kalkınmacılığın bütün dünyada iflasına paralel olarak ulusçu-devletçi ideolojilerin yerine globalleşme, iletişim devrimi, yüksek teknolojiler ve uluslararası pazar kuralları Türkiye'de yükselen değerler haline geliyor. Bu gelişmelerin sınır tanımayan enerjisi karşısında, resmi modernleşme ideolojisi, tekliliği, aşırı ciddiliği ve babaerkilliğiyle bariz biçimde yavan ve yetersiz kalıyor.

Biz bu gelişmelerin içinde yatan demokratikleşme potansiyelini yadsımıyoruz, ama bu tip kuramsal, tarihsel ve politik tartışmaların, önemli bazı noktaları göz ardı ettiğini düşünüyoruz. Örneğin, Türkiye'nin, İslam'dan Batı'ya doğru "medeniyet değişikliği" projesi ne kadar sığ kalmış olursa olsun, modernliğin kurumsal, davranışsal, sembolik ve estetik ifadelerinin en az yetmiş yıllık toplumsal bilincimizin önemli bir bölümünü oluşturduğunu unutamayız. 1930'larda *La Turquie Kemaliste*'de yer alan fotoğraflar, 1950'lerin propaganda filmleri ve modernleşmenin resmi tarihinin sayısız diğer tasvirleri, hâlâ, bir imparatorluğun kalıntıları üstüne yepyeni ve tümüyle modern bir ulus inşa etme etosunun en güçlü görüntülerini teşkil ediyor. Eğitim kurumlarında ve bütün mesleklerde tıraş olmuş temiz erkeklerle yan yana çalışan peçesiz kadınlar, okul üniformaları içinde sıhhatli çocuklar, Cumhuriyet Ankara'sının ve diğer şehirlerin modern binaları, devlet tiyatrolarının, senfoni orkestrasının, balenin ve operanın gösterileri, çağdaş tarım alanları, fabrikalar, barajlar ve demiryollarının fotoğrafları en az iki neslin bilincine yer etmiş olan görüntülerin sadece en belli başlıları. Üstelik bunlar, Türkiye'nin cumhuriyet tarihi boyunca birer medeniyet sembolü olmakla kalmayıp her türlü biçim ve davranışı ölçüp yargılamaya yarayan resmi standartları da belirlemiş.

Göz ardı edilen bir başka nokta da Türkiye'nin yakın tarihinin çalışılması ve değerlendirilmesiyle ilgili. Pek çok yazar Türkiye'nin modernleşmesini çok fazla veya çok eksik bularak saflara ayrılırken, Türkiye'deki modernleşme tarihini bütün ayrıntılarıyla araştıranların sayısının çok da fazla olmadığını görüyoruz. Modernleşme diye tanımlanan sürecin bugün Türkiye'yi belli bir yere getirdiğini hatırlatmakta yarar var. Nasıl yorumlanırsa yorumlansın, bugün Türkiye'de daha çok insanın daha uzun yaşadığı, çocuk ölümlerinin daha azaldığı, 1920'lere kıyasla daha çok sayıda insanın okuduğu, yazdığı, modern iletişim ve taşıma araçlarına ulaşabildiği, kısacası 20. yüzyıl başı Anadolu'suna kıyasla hayat kalitelerinde gözle görülür bir iyileşme olduğu inkâr edilemez. Bunlar çok önemli ve ilginç araştırma konuları olarak beklerken, Bernard Lewis'in *Emergence*'ının basımından 35 yıl sonra hâlâ geç Osmanlı ve erken Cumhuriyet dönemleri için önde gelen bir kaynak olması düşündürücüdür. Aynı şekilde, modern Türkiye tarihinin her noktasını etkilemiş olan Atatürk'ün hâlâ bilimsel bir biyografisi de basılmamıştır.

Üçüncü ve belki de daha ciddi bir konu ise Kemalizmden radikal bir kopuşun ardından gelebilecek bazı postmodern pozisyonların yol açabileceği had safhada bir relativizimdir ki, bu da çok farklı söylem ve yaşam bi-
4 çimlerinin arasında herhangi bir değerlendirme ölçütü bulmayı imkânsız kılacaktır. Elinizdeki kitabın editörleri olarak inancımız odur ki, çoğulculuk ve farklılığa olan saygının aldırmazlığa dönüşmemesi için, Chantal Mouffe'nin güzel deyişiyle "var olması gerekip de olmayan [telaffuz edilmeyen] farklılıklarla, hiç olmaması gerektiği halde var olan farklılıkları birbirinden ayırt edebilmemiz gerekiyor".[3]

Bu inançtan yola çıkarak, Türk modernleşmesinin eleştirel biçimde yeniden düşünülmesini önerirken, hem modernlik/modernizm, hem de postmodernlik/postmodernizm sözcüklerinin klişe tanımlarından uzak durmak gereğinin de altını çizmek istiyoruz. Özgürleştirici potansiyel taşıyan tarihsel bir durum olarak modernlik ile, politik bir hegemonya projesi olarak araçsallaştırılmış bir modernliği birbirinden dikkatle ayırmamız gerektiği gibi, günümüzdeki postmodern eleştirilerin demokratik boyutlarını da, yeni bir dogma olarak formülleşen postmodernizm tanımlarından korumamız gerekiyor. Bunun ise ancak mevcut toplumsal, politik ve teorik ayrışmaların birbiriyle iletişimini sağlayabilecek yeni bir konsensus inşası ile mümkün olabileceği, bunun da gerçeklerin ve adaletin evrensel doğrularından vazgeçmeden pekâlâ yapılabileceği kanı-

3 Chantal Mouffe, "Democratic Politics Today", *Dimensions of Radical Democracy*, Londra, Verso, 1992, s. 13.

sındayız. Böyle bir konsensusun ilkeleri, elit bir grubun metateorilerinden veya politik projesinden değil, farkı toplumsal gruplar arasındaki diyalogdan doğacaktır. Ancak böyle bir diyalogla "müdahalelerden ve sansürden arınmış, bir kamusal söylem"in[4] büyüyebilmesine destek olabiliriz.

İlk kez Mart 1994'te MIT'de yapılan, "Türk Modernleşme Projesinin Yeniden Düşünülmesi" başlıklı disiplinlerarası konferansta sunulan makalelerin toplandığı bu kitap, Türkiye'de ve dünyada modernlik projesinin günümüzdeki krizi ve geleceği konularında çalışan çok çeşitli disiplin ve mesleklerden yazarları bir araya topluyor. Bu yazarların her biri, kendi uzmanlık alanlarından Türkiye'ye bakarken aynı zamanda çok güncel kavramsal araçları ve teorik çerçeveleri de kullanarak, gerek birbirleriyle, gerekse de dünyanın başka bölgeleriyle ilgili benzer sorular soran başka uzmanlarla teorik ve tarihsel bir alışverişe zemin hazırladılar. Yazıların tek sesli bir bütün oluşturmamasından, yazarların yer yer birbiriyle çelişebilen farklı konumlarından da anlaşılabileceği gibi, gerek konferansta, gerek konferansın ürünü sayılabilecek bu kitapta, amacımız kafamızdaki belli bir görüşü onaylatmak için yazarları stratejik olarak seçmek değil, Türkiye üzerine çalışan önemli isimlerden bazılarını davet ederek seçtiğimiz tema üzerinde düşünmelerini ve fikir üretmelerini sağlamaktı. Öte yandan, son kertede bütün makalelerin şu veya bu şekilde paylaştığı iki gözlem, bu kitaptaki tartışmaların en belli başlı sonuçlarını oluşturuyor. Birinci gözlem, Türk modernlik projesinin, ulus-devletin himayesinde ve kontrolünde ortaya çıkmış olması nedeniyle daha en baştan problemli doğduğu, modernliğin özgürleştirici boyutundan taviz veren pek çok uygulamanın bizzat modernlik adına yapıldığı. İkincisi ise, günümüzdeki eleştirel ortamın, modernlik projesinin ortaya çıkışındaki özürlerin nihayet düzeltilmesi, ülke potansiyelinin çok daha demokratik, çoğulcu ve yaratıcı bir biçimde açığa çıkarılması yolunda önemli bir politik ve entelektüel fırsat oluşturduğu konusundaki fikir birliği —bu fırsatın değerlendiriliyor olduğuna dair henüz fazla inandırıcı bir işaret görmemiş olsak bile...

İlk yedi makalede, Türk modernleşmesinin tarihsel bir özeti yapılırken, konunun çalışılmasında şimdiye kadar kullanılmış olan paradigmaların eleştirel bir değerlendirmesi ve bu paradigmalara bugün yöneltilen eleştiriler tartışılıyor. Reşat Kasaba, yazısında global ve tarihsel bir süreç olarak modernleşme ile toplum bilimlerinin klasik metinlerindeki modernleşme tanımları arasında bir ayrım yapıyor. Birinci tanım, insanların

4 Appleby, Hunt, Jacob, *age.*, s. 282.

hem birey olarak kapasitelerini geliştirdikleri, hem de yeni topluluklar oluşturdukları özgürleştirici bir süreç olarak karşımıza çıkarken, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan toplumsal dönüşüm modellerinin bu karmaşık ve zengin modernlik tarihini, birbirinden ayrı ayrı düşünülmüş ulus-devletleri etkileyen steril bir dizi değişkene indirgediğini anlatıyor. Türkiye'de ve dünyada bugünkü durumu, politik, ideolojik ve entelektüel sınırlamaların bir ölçüde rahatlatılması açısından umutlu gören Kasaba, hem tarihçiler, hem de tarihin öznesi olan bireyler olarak bu fırsatı değerlendirip modernleşmenin evrensel ve özgürleştirici boyutuna tekrar sahip çıkabileceğimizi düşünüyor.

Çağlar Keyder, 1980'lerin ve 1990'ların, Türk toplumundaki bütün modernleşme kurumlarının, değerlerinin ve ideallerinin hücuma uğradığı büyük bir değişim dönemi olduğunu vurguladıktan sonra, Türkiye'nin bugünkü "hastalıklarından" tümüyle modernleşmeyi sorumlu tutamayacağımız uyarısını yapıyor. Kültürel olarak "otantik" toplumsal dönüşümün modellerini savunanların aksine, Keyder modernliğin ancak vaktiyle Avrupa'yı "modern" kılmış olan bütün kültürel boyutları içselleştiren topyekûn bir proje olarak alınabileceğini düşünüyor. Modernlik projesinin esas olarak hâlâ geçerli olduğunda böylece ısrar ederken, bu projenin
6 ağırlık merkezine devlet yerine toplumun geçmesi gerektiğini de ısrarla vurguluyor. Bunun gerçekleşebilmesi için ise, toplumun çok iyi tanımlanmış ve korunmuş özgürlük ve yurttaşlık kavramları etrafında inşa edilmesinin gereğine işaret ediyor.

Türk modernleşme projesinin karşısındaki en birinci eleştirel söylemi oluşturan ve son yıllarda giderek güçlenen İslamiyet faktörü, Haldun Gülalp, Şerif Mardin ve Nilüfer Göle'nin yazılarında, çok farklı biçimlerde inceleniyor. Haldun Gülalp, Türkiye'de İslamcı politikaların büyümesine global bir ekonomik-politik perspektiften bakarak, Türkiye ve benzer ülkelerdeki İslami hareketleri, bu ülkelerde uzun yıllar boyunca hükümet politikalarını belirlemiş olan Batıcı modernleşme hareketlerinin ve ulusal kalkınmacılığın başarısızlıklarıyla ve yarattıkları hayal kırıklığıyla açıklıyor. Gülalp'e göre, böyle bir ortamda gelişen İslamcı politikalar, modernlik öncesine dönüş özlemi olarak değil, ekonomik alternatiflerini açıkça ortaya koymamış olsalar da esas olarak bir modernlik eleştirisi olarak görülmeliler.

Türk modernleşme tarihinden çok bu tarihin nasıl çalışıldığı ve yazıldığıyla ilgilenen Şerif Mardin ise Gülalp'in yazısında da örneklenen türden makro-ekonomik ve yapısal analizlerin yetersiz olduğunu savunuyor. Mardin, literatürün çoğunluğunu oluşturan gerek Kemalist, gerekse Marksist analizlerde böyle makro modellere çok fazla yer verilirken, ken-

disinin "yaşam dünyaları" (*life worlds*) sözüyle ifade ettiği toplumsal dönüşmenin mikro boyutlarının ihmal edildiği görüşünde. Bu boyutun tekrar gündeme gelmesiyle, yapısal analizlerin içinde barındırdığı otoriter eğilimlerin önlenebileceğini, çoğunluğu Müslüman olan Türk halkının, toplumsal ve politik reformlar karşısında son iki yüzyıldır yaşadığı yabancılaşma ve "dışarıda kalma" duygusunun bir ölçüde giderebileceğini savunuyor.

Nilüfer Göle de İslam'ın yükselişini sadece otoriter devlet politikaları, yoksulluk, kentleşme gibi etkenlerle açıklayan çalışmaları yetersiz bularak İslamcı hareketlerin modernleşmeye tepki göstermenin ötesinde bütüncül bir toplumsal görüş içerdiğini savunuyor. Göle'ye göre bu hareketlerde yer alan Müslümanlar, Türk modernleşmesinin hem pratiğinde, hem de tarih yazımında dışlanmış olan bir Müslüman kimliğini bedensel ve manevi olarak yeniden sahipleniyorlar. Öte yandan, İslami hareketleri, böyle "yerel ve global gerçeklerin karşılaşıp karışması" olarak görmenin ve çalışmanın, bizi İslamcı dünya görüşlerinin ima ettiği gelecek modellerine eleştirel bakabilmekten alıkoymaması gerekiyor. Göle'nin de yazısının sonunda dediği gibi, "ezilenlerin ayağa kalkışı, ancak bu ayağa kalkışın kendisi baskıcı bir nitelik taşımıyorsa özgürleştirici olabilir."

Bu bölümdeki son iki makale tartışmaya cinsiyet (*gender*) boyutunu getiriyorlar. Yeşim Arat, kadınların kamuya ait alandaki görünüş ve statülerinin, Türk modernleşme projesinin görsel ve sembolik ifadesi olageldiğini anlatarak başlıyor. Arat, bütün modernlik tartışmalarında, kadınların pozisyonlarının merkezi bir öneme sahip olduğunu vurguladıktan sonra, bu idealize edilmiş Kemalist kadın modeline feministler tarafından yöneltilen eleştirilerin, kadınları "haklarını onlara veren" ataerkil Cumhuriyet reformlarının birer nesnesi olmaktan çıkartıp kendi hayatlarının öznesi olmaları yolunda önemli bir adım olduğunu söylüyor. Arat, Kemalist ve feminist söylemleri birbirine karşıt olarak sunmaktan kaçınıp 1980'lerin feminist hareketini Cumhuriyet'in modernlik projesinin ne kadar güçlü olduğunun bir göstergesi olarak yorumluyor. Kemalist modele bütün karşı çıkışlarına rağmen, bu yeni feministlerin, yerel gelenek ve ahlak anlayışlarının ötesinde özerklik arayışlarıyla ve evrensel haklara dayanmalarıyla, aslında Kemalist projenin içinde yer alan liberal, seküler ve demokratik politikalara katıldıklarını söylüyor.

Deniz Kandiyoti'nin yazısı, Türk modernleşmesinin eleştirilerinde hâlâ büyük ölçüde eksik kalmış olan bir konuya, yeni yeni ortaya çıkan kimlikler ve öznelliklerden hareketle neyin "modern" olduğunun sorgulanması gereğine değiniyor. Belli kimliklerin, ilişkilerin, alışkanlıkların, yaşam ve davranış biçimlerinin özünde "modern" olarak tanımlandığını hatırla-

tıyor. Özellikle, Türk modernlik söyleminin ağırlık merkezindeki aile, cinsellik ve cinsiyet konularına bakan Kandiyoti, "modern"liğin nasıl tarihsel ve toplumsal olarak inşa edilmiş bir kategori olduğunu anlatıyor ve bu kategorilerin kadınların statü ve yaşamlarını belirlemesinde, köyden şehre veya bir bölgeden başkasına değişen yerel koşulların ve sınıf farklılıklarının rolünü vurguluyor. "Modernliğin yerel özelliklerini" çalışmayı, şimdiye kadar resmi ve kurumsal alanlara bakmakla sınırlı kalmış geleneksel modernleşme çalışmalarının ihmal ettiği yeni ve önemli bir araştırma gündemi olarak tanıtıyor.

Kitabın bundan sonraki kısmında, Türkiye'deki modernlik tartışmalarının kültürel boyutuna yönelik ve daha uzmanlaşmış çalışmalar ve resmi modernizme yönelik popüler tepkilerle bunların tarihsel çerçeveleri ele alınıyor. Burada incelenen mimarlık, müzik ve popüler kültür, kendi içlerinde tamamen özerk alanlar olarak değil, daha geniş bir kültürel olgunun birbirleriyle ilişkili parçaları olarak görülüyor. Bu bölümde, mimarlığın gerek doğrudan, gerekse makalelerin mekânsal göndermeleri aracılığıyla önemli bir yer tutması tesadüf değil. Mimarlığın, bir disiplin ve meslek olmanın ötesinde, içerdiği "rasyonel yapı veya inşa faaliyeti" çağrışımlarıyla modernlik projesinin belki de en güçlü metaforunu oluşturduğu kanısındayız. Bu bağlamda, postmodern tartışmaların kullandığı terminoloji, ortaya çıkan durumun vahameti açısından oldukça açıklayıcı: Modernlik *projesine* hücum ediliyor, *tasarımlar* ve *planlar* özünde otoriter ve baskıcı olarak eleştiriliyor, eleştirel kuramların hedefi artık *yapı/inşa* (*construction*) değil, *yıkım/istimlak* (*deconstruction*); tabii, en azından Michel Foucault'dan beri, bilgiyi anlatan bir metafor olarak artık mimarlık değil, *arkeoloji* kullanılıyor.

Sibel Bozdoğan'ın modern/postmodern tartışmasını mimarlık mesleği ve disiplini bağlamında ele alan yazısı, mimarlıkta modernizmin Türkiye'deki serüvenini, Kemalist dönemde Avrupa'dan "ithali", 1950'lerde yaygınlaşması ve 1980'lerde terk edilmesi olarak üç evrede özetliyor. Pek çok konuda olduğu gibi mimarlıkta da sorunun, aslında eleştirel, demokratikleştirici ve özgürleştirici bir söylemle ortaya çıkan modernizmde değil, onu milliyetçi-modernleştirmeci elitlerin hizmetinde ideolojik işlev yüklenmiş bir bilimsel doktrine ve biçimsel üsluba indirgeyen tarihsel süreçlerde olduğunu söylüyor. Modern mimarlığın sterilliğinden ve kimliksizliğinden "kurtuluşu" kutlayan yeni postmodernist mimari söylemlere de daha eleştirel gözle bakmamız, mimarlığın bir üslup çeşitliliğine indirgenmesi ile gerçek çoğulculuk ve demokratikleşmeyi birbirinden ayırmamız gerektiğini savunuyor.

Türkiye'nin modernlik projesi içinde kent planlamasının yerini tartışan

ikinci makalede, İlhan Tekeli planlama düşüncesinin kendisini bir aydınlanma ürünü ve bir sosyal mühendislik disiplini diye tanımlayarak başlıyor, kent planlamasının Türkiye'deki tarihini dört dönemde özetliyor. Tanzimat'tan sonra yönetimde ve mekânlarda yapılan reformların sınırlı ve kısmi niteliğine kıyasla Cumhuriyetin daha bütüncül ve daha köktenci bir tavır aldığını, 1950-1980 dönemindeyse hızlı kentleşmenin beraberinde getirdiği konut, gecekondu, spekülasyon sorunları karşısında mimarlıktan bağımsız bir planlama eğitiminin kurumsallaştığını, pozitivist planlama anlayışlarının da yaygınlaştığını anlatıyor. 1980'lerde başlayan son dönemiyse "modernlikten uzaklaşma" diye tanımlayan Tekeli, kentlerin organik bütünler olmaktan çıktığını, kent planlamasının sahneden çekildiğini söylüyor. Bugün kent planlamasının meşruiyet temelinin hâlâ modernlik projesi olmasına karşın, uygulamanın denetlenemediğini, pratikte aşıldığını ama bu aşılmanın yeni bir projeye dönüşemediğini düşünen Tekeli, bu durumun modernlik projesinin gücünü mü, zafiyetini mi gösterdiği sorusunu ise açık bırakıyor.

Mimarlık ve müzik alanlarından konuya yaklaşan son iki makale, Türkiye'deki resmi kültüre belki de en büyük saldırıyı gerçekleştiren bir olguyu, büyük kentlerin varoşlarındaki gecekondularda yaşayan marjinal kitlelerin deneyimlerinde ifade bulan tarihsel bir süreci ele alıyor. Gülsüm Nalbantoğlu, kentsel ve kırsal Türkiye arasındaki, şehirli ile köylü arasındaki "yüzleşme"nin mimari ifadelerini anlatırken, bu ilişkinin uçlarına indirgenemeyecek üçüncü bir "kültürel ve mimari farklılaşma alanı"nın tanımlanması gerektiğini söylüyor. Erken Cumhuriyetin örnek köylerinden, bugünkü gecekondu sakinlerinin barınma ve yaşama taktiklerine uzanan süreçte köy evinin kavramsal olarak yeniden inşasıyla ilgilenen Nalbantoğlu, Türkiye'deki yerleşik/resmi mimarlık söylem ve pratiğinin dışında bırakılmış bu alanlarda önemli bir eleştirel potansiyel buluyor.

Meral Özbek'in makalesiyse, 1960'larda gecekondulardan çıkıp 1980'lerde her sınıftan milyonlarca insanın dinlediği popüler bir eğlence biçimi olan arabesk müzik örneğiyle modernleşme-popüler kültür ilişkilerini inceliyor. "Hem sağ hem de soldaki modernleştirmeciler"den ayrılan Özbek, arabeskin ezilen kitlelerin vülger, kaderci, zevksiz ve ucuz kültürü olarak tanımlanmasına karşı çıkıyor. Özbek'e göre arabesk, bu kültürün hem üreticisi hem de tüketicisi olan insanlar için hakim gruplar karşısında hem boyun eğiş hem de direniş alanı olarak ortaya çıkıyor. Arabeskin tartışmasız "kralı" Orhan Gencebay'dan hareketle, bu müziğin başlangıcı ve yayılmasındaki tarihsel süreçleri bize aktaran Özbek, 1980'lere gelindiğinde, Özal yıllarının egemen ideolojisi tarafından

özümlenen arabeskin, ilk çıktığı yıllardaki direnişi ve ütopik boyutunu da yitirmeye başladığını savunuyor.

Kitabın son bölümünde, uzmanlık alanları Türkiye dışında olan üç tanınmış tarihçi/toplum bilimcinin karşılaştırılmalı ve kuramsal bazı gözlemlerine yer veriliyor. Ernest Gellner, modern Türkiye'nin tarihini yazan pek çok yazarın da ilham kaynağı olan temaya, Osmanlı İmparatorluğu'ndan modern ve seküler bir Cumhuriyete geçişteki başarıya tekrar değiniyor. Gellner, bu "başarı"yı bir veri olarak tekrarlamak yerine hem geç Osmanlı, hem de erken Cumhuriyet Türkiyesi'nde gerek elit ulemanın gerekse popüler İslamın modern hayatın gereksinimlerine uymaya daha yatkın olmasıyla açıklıyor, aynı nedenle de, Türkiye'nin geleceği konusunda, özellikle eski komünist kuzey ve Müslüman güney komşularına kıyasla, daha ümitli olabileceğimizi düşünüyor.

Roger Owen, 20. yüzyılın sömürgecilik ve imparatorluk sonrası koşullarında modernliğin Ortadoğu ülkeleri için politik bir proje olarak ortaya çıkmasını irdeliyor. Bölgedeki birçok devletin, kendi toplumları içinde belli modern değerleri, özellikleri ve standartları geliştirmeye soyunduğunu ve bu modellerin uygulanma biçimleriyle etkilerinin ülkeden ülkeye değişiklikler gösterdiğini anlatıyor. Son kertede, bunların yerel koşulları geri dönülmez biçimde değiştirdiğini, Ortadoğu ülkeleri için modernliğin geri dönülmez bir gerçeklik olduğunu söyleyen Owen, bunun "henüz tamamlanmamış," dolayısıyla yoruma ve müdahaleye açık bir proje olduğunu da hemen ekliyor.

Bu müdahalenin nasıl ve nerede olabileceği konusunda bir ipucunu Joel Migdal'in tartışmaya katkısında bulmak mümkün. Migdal'e göre, Türkiye gibi ülkelerdeki modernlik projesinin karakteri ve yönü, devlet elitlerinin istekleri doğrultusunda değil, devletin, kendi ideal kalıplarına sokmak için uğraştığı toplumsal yapılarla yüz yüze gelip çatıştığı alanlarda belirlenecek. Şimdiye kadar bu alanlara yönelip, buralardaki girift ilişkileri çözmeye çalışmanın zorluğunu hatta imkânsızlığını, bu ülkelerdeki politik hayata egemen olmuş olan Atatürk, Ben Gurion ve Nasır gibi liderlerin devasa ve adeta efsaneleşmiş varlıklarına bağlayan Migdal, şimdiki durumun, bu ağırlığı üzerimizden atıp modernlik projesini daha açık, demokratik ve kapsamlı biçimde tekrar düşünmek için bir fırsat yarattığına da inanıyor. Bu inanç, elinizdeki kitapta yer alan yazıların çoğunun da genel çizgisini ve ümidini oluşturuyor.

Bu makaleleri bir araya getirirken amacımız çok kesin çizgilerle önceden belirlenmiş bir gündemi öne sürmek değil, ucu açık bir dizi soruyu irdelemekti. Türkiye'nin modernlik projesi gibi çok karmaşık ve çok tartışmalı bir konuda herhangi bir çözüme/sonuca ulaşmak iddiası olmaksı-

zın, hem modernleşme teorilerinin evrensel ve çizgisel modellerinde, hem de onların karşısındaki yeni postmodern ve antimodern eleştirilerde fazlasıyla basitleştirildiğini düşündüğümüz bir tabloyu elimizden geldiğince karmaşıklaştırmaktı. En azından bunu yapabildiğimize inanıyoruz. Biz bu yazıları yayıma hazırlarken, Türkiye'de yaşanan olaylar, tabloyu her gün daha da karmaşıklaştırmaya devam ediyor. Eğer modernlik bizim düşündüğümüz gibi, her şeyden önce bilinmezlerle dolu bir projeyse, Türkiye'nin şüphe götürmez biçimde modern olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

ESKİ İLE YENİ ARASINDA KEMALİZM VE MODERNİZM

REŞAT KASABA

Geçmişe Yeniden Bakış

Türkiye'de üç yıl başta kalan askeri yönetimin liderleri 1983'te, aynı yılın sonlarında yapılacak seçimlerin sonuçlarını etkilemek için bir kampanya açtılar. Bunu yaparken başlıca hedefleri darbe öncesi dönemde etkin olan partilerin ve siyasetçilerin iktidara dönmesini önlemekti. Bu amaçla çok sayıda kişinin ve temsil ettikleri örgütlerin çalışmalarına kısıtlamalar ve doğrudan yasaklar getirildi, önceki yılların siyasetçileri ve partileri eski bir düzenin acı dolu kalıntıları olarak damgalandı. Askerler halkı tekrar tekrar uyararak eski liderler seçilirse ülkenin darbe sayesinde kurtulduğu uçurumun eşiğine yeniden geleceğini söylüyorlardı. Türkiye'deki insanlar "denenmiş ve başarısız olmuş" bu partilere ve düşüncelere yeniden dönmek ya da Kenan Evren'in renkli diliyle "bitpazarında alışveriş yapmak" yerine, "yeni partilerin yeni liderlerinin projektörleriyle aydınlatılan yeni yolda yürüme"ye özendiriliyorlardı.[1]

Askeri liderler, seçimleri "eski" ile "yeni" arasında katı bir tercih olarak nitelendirmekle, 20. yüzyılın büyük bölümünde Türkiye siyasi söyleminin ana temasını tekrarlamaktaydılar. Bu temaya göre, Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'nin toplumsal, ekonomik ve siyasal sorunlarının sebebi halkın eski kurum ve alışkanlıklardan kopmadaki isteksizliğidir. Modern dünyada rekabet etmek için Türk ulusu kendini yakın geçmişinden, özellikle Osmanlı tarihiden koparmalıdır. 1925 tasfiyesinden sonra Atatürk'ün çevresinde toplanan çekirdek kadro, yeni ulaşılan, elde edilen, benimsenen ya da yaratılanların geçmişten devralınan ve "eski"

1 Hasan Cemal, *12 Eylül Günlüğü: Demokrasi Korkusu*, Ankara, Bilgi, 1986, s. 267.

olarak tanımlanan her şeyden mutlaka daha üstün ve makbul olduğu kanısındaydı.[2]

20. yüzyılın ilk onyıllarında Anadolu'nun yenik ve bitkin halkı Atatürk'ün radikal mesajını benimsemeye yatkındı, hatta bu halkın bir bölümü, ulusal önderin Türk devletini yeniden yapılandırma kararlılığını içten bir coşkuyla destekledi. Ama 1980'lere gelindiğinde, büyük çoğunluğu Cumhuriyet'in ilk yıllarına ilişkin kişisel deneyimden yoksun olan Türk halkı "aydınlık ve müreffeh yarınlar"a ilişkin bütün söylemden bıkmış, hatta bu türlü vaatlere karşı kuşkucu ve alaycı bir tavır almıştı. Türk halkı, sürekli ertelenen bir gelecek uğruna fedakârlığa katlanmak yerine, tarihini, geçmiş kurumları, inançları, kimlik ve kültürünü sorgulamaya koyuldu. Başlangıçta en çok yeni kentleşmiş nüfusta belirgin olan bu eğilim, kısa sürede toplumun öteki kesimlerine yayılarak giyim kuşam, popüler müzik, mimari stil ve modern Türkiye tarihine ilişkin düşünceleri de etkilemeye başladı.

1980'lerde Türkiye'nin nerede durduğuna ve bu konuma nasıl geldiğine ilişkin bu yeniden değerlendirmenin bir parçası olarak, Kemalist modernleşme programı da eleştirilmeye başladı. Bu eleştiriler başta laiklik esasları ve Türk ulusunun etnik kökenleri olmak üzere milliyetçi tarihin tüm temel mitlerinin ısrarla sorgulanmasını gündeme getirdi. Ortaya atılan soruların gittikçe inandırıcı bulunması, İslamcılar gibi anti-Kemalist muhalefet gruplarının siyasal yaşam içindeki etkinliklerini artırdı. Öte yandan ülkenin Türk olmayan en büyük etnik topluluğunu oluşturan Kürtler, Cumhuriyet öncesi (ve dolayısıyla Türklük dışındaki) kimliklerine açıkça sahip çıkarak, bunu siyasal hareketlerinin temeli haline getirdiler.

Beğenilerdeki nostaljik dönüş, laikliğin gerileyişi ve ulusal birliğin tehlikeye düşüşü birlikte ele alındığında, Türk modernleşme projesinin 1980'lerin başlarında önemli bir dönüm noktasına vardığı izlenimine kapılmamak gerçekten zordur. Reformcular, özellikle de Mustafa Kemal, Türkiye'de yaşayan herkesin düzgün ve çizgisel bir modernleşme sürecinden geçmesini öngörmüştü. Bu sürecin sonunda Batı'nın uygar uluslarıyla eşit düzeyde laik, etnik açıdan da homojen bir cumhuriyet ortaya çıkacaktı. Oysa 1980'lerin başında Türkiye'nin tecrübesi ekonomik gerilik ve toplumsal çalkantıyla sonuçlanmış gibi görünüyordu; laik ile Müslümanın, Türk ile Kürtün, akıl ile inancın, kırsal ile kentselin, kısacası eski ile yeninin birbiriyle çekişerek ve çoğu zaman birbirini pekiştirerek iç içe yaşadığı bir çalkantıydı bu.

---

2 1925 ve sonrası için bkz. Erik Zürcher, *Turkey: A Modern History*, Londra, I. B. Tauris, 1993, s. 180-92.

Türkiye siyasetini ideolojik yelpazenin karşıt uçlarından inceleyen yazarların bu duruma ilişkin oldukça basit açıklamaları vardır. Kemalistlere göre, ülke Türk toplumunda dinin önceliğini yeniden egemen kılmaya çalışan güçlerce daha önceki idealist yolundan bilinçli olarak saptırılmıştır. Buna göre, geriye dönüş özlemi içindeki gruplar 1950'den sonraki demokratik ortamda halkı kandırmak ve Kemalist hareketin ilerici hedeflerini tahrip etmek için çeşitli fırsatlar elde etmişlerdi.[3] Buna karşılık Müslüman aydınlar açısından sorunun kaynağı Kemalizmden kopmak değil, tersine ona çok sıkı sarılmaktır. Onlara göre, Atatürk'ün yönetimi altında Türkiye'deki Müslümanlar dinsel geleneklerinden zorla koparıldılar. İslamcılar Kemalist modernleşme hedeflerini, Müslüman kültürün temel niteliklerine aykırı bulmaktadır. Onlara göre Kemalist ideolojinin sınırlayıcı paravanı kaldırıldığında, Türkler İslam dünyasıyla yeniden birleşecek, hem teknik anlamda modern hem de Kemalist elitin Batı imajı doğrultusunda yarattığına oranla daha haktanır ve "adil" bir toplum yaratmayı başaracaktır.[4]

Konu etnik temele dayalı toplumsal hareketlere, özellikle de Kürt ayrılıkçılığına geldiğinde, Kemalistler ile onlara karşı çıkan çevrelerin görüşleri aynı ölçüde ve belki de daha aşırı bir kutuplaşmayı yansıtıyor. Bu konuda Kemalistler bir "Kürt sorunu"nun varlığını yadsıyor, güneydoğuyu anlatırken terörizm ile geri kalmışlık gibi dolaylı tabirler kullanıyorlar. Silahlı ayaklanmanın yaygınlığını "dış" güçlerin kışkırtma ve yardımına bağlayan aynı kesim, sorunun 19. yüzyıldan beri yapıldığı gibi zor kullanılarak çözülebileceğini savunuyor. Öte yandan Kürtler de aynı derecede müsamahasız olabiliyor, hareketlerini sonradan gelişen karmaşık kimlikler yerine önceden var olan (*primordial*) özelliklere dayandırabiliyorlar. Böylesine bir yaklaşım ya yüzyıllar boyunca bir arada yaşamanın getirdiği karmaşıklıkları göz ardı ediyor ya da bunların silahlı mücadele ile ayrıştırılabileceğine inanıyor ki her iki durum birtakım hayali senaryolar üretmekten ileri gitmiyor.[5]

Türkiye'deki Kemalistlerin hem İslamcılara, hem de Kürt milliyetçilerine karşı sergilediği derin uzlaşmazlığa benzer biçimde, sözü edilen iki akım da ortak düşmana ayrı ayrı cephe açtıklarından, ötekinin kendi alanına girmesini önlemekte son derece duyarlı davranıyor. Üç bakış açısının

3 A. Taner Kışlalı, *Atatürk'e Saldırmanın Dayanılmaz Hafifliği*, Imge, 1993.

4 Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, Istanbul, Beyan, 1992. Ayrıca bkz. M. Meeker, "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey", Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey*, Londra, I. B. Tauris, 1991, s. 189-222.

5 Örneğin bkz. Amir Hassanpour, "The Kurdish Experience", *Middle East Report*, no: 189, Temmuz-Ağustos 1994, s. 2-7.

ortak bir yönü varsa bu da her birinin mutlak ve tam doğrunun kendi tekelinde olduğuna inanmasıdır. Bu köktenci düşünce tarzı, hem kendilerinin hem de hasımlarının aklındaki her türlü belirsizliği reddeder.

Aslında bu tip tartışmaların güncellik kazanması, Türk toplumunu ve zihniyetini biçimlendirmeye çalışan monolitik bir güç olarak Kemalizmin Türkiye'deki denetimini yitirmeye başladığını göstermektedir.[6] Ama kısıtlayıcı bir öğretiden kurtulduktan sonra, Türkiye halkının ister İslamcı, ister etnik olsun başka bir mutlak noktaya doğru sürüklenmesi kaçınılmaz bir kader sayılmamalıdır. Kemalizme eleştiri olarak ortaya atılan ideolojilerin çizdiği tablolar, 1950'lerden bu yana hızla modernleşen Türkiye için hiç de uygun bir çerçeve sağlamamaktadır; bu açıdan Türkiye koşullarında en az Kemalizm kadar yetersiz oldukları söylenebilir.

Bu makalede "mutlak doğru"nun bir başka biçimini onaylamaktan çok, son yıllarda ortaya çıkan kuşkuculuğu bütün mutlakçı ideolojilerin tarihüstü iddialarını sorgulayabilmek için bir fırsat olarak ele alacağız. Osmanlı/Türk modernleşmesinin tarihini, bu tarihe daha sonra eklenen dar kalıplardan kurtararak inceleyeceğiz. Böylece modernleşmenin özünde taşıdığı zenginliği ve olanakları yeniden canlandırmaya çalışacağız. Burada şunu hatırlamakta da yarar var: Modernist düşünür, yazar ve eylemcilere esin veren, onları harekete geçiren olgu modernleşmenin sonradan uydurulmuş katı kesinlikleri değil, tarihsel sürecin ortaya çıkardığı belirsizlikler ve bu belirsizliklerin yarattığı sonsuz olanaklardır.

Osmanlı/Türk Modernleşmesi: Yaşanan Tecrübe ve Yorumu

Bu yazıda kullanılan biçimiyle "modernleşme"yi, piyasa toplumunun ve ulus-devletin doğuşuna eşlik eden "toplumsal yaşamdaki çeşitli dönüşümleri özetleyen genelleştirilmiş imajlar" şeklinde tanımlıyoruz.[7] Terimin klasik atıflarıyla uygunluk içinde olan bu kullanım biçimi, modernliği tipik değişkenlerle tarif eden daha yakın dönemdeki çözümlemelerden önemli ölçüde farklıdır.

Tarihsel bakımdan modernleşme bireylerin ve toplulukların genişleyen

---

6 1980'lerin iyimser bir değerlendirmesi için bkz. M. Heper ve A. Evin (ed.), *Politics in the Third Turkish Republic,* Boulder, Westview, 1994.

7 Bu kesimdeki değerlendirme ve tanımlamalar büyük ölçüde şu yapıtlara dayanmaktadır: Karl Polanyi, *The Great Transformation,* New York, Beacon Press, 1956; Reinhard Bendix, *Nation Building and Citizenship,* Berkeley, University of California Press, 1977; Dean Tipps, "Modernization Theory and the Comparative Study of Societes", *Comparative Study of Societies and History,* Mart 1973, s. 196-226; Liah Greenfeld, *Nationalism,* Cambridge, Harvard University Press, 1992; Marshall Berman, *All That is Solid Melts Into Air,* Londra, Penguin, 1992; Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy,* Londra, Verso, 1992.

piyasa toplumunda yer edinmek için bazı geleneksel yükümlülüklerinden kurtulmalarını gerektirmiştir. Erken dönemin modern Avrupa'sında piyasa toplumunun serpilmesi kendiliğinden olmamış, hem piyasanın düzenli işlemesini hem de sisteme katılan bireyleri korumaya yönelik bir dizi kurum ve uygulamanın gelişmesi, bu sürece eşlik etmiştir. Sözü edilen bu ikinci süreç kimi yerde ailelerin güçlenmesine, kimi yerde yerel, ulusal ve uluslarüstü kimliklerin yeniden biçimlenmesine, kimi yerde de yeni ulusal ve uluslararası kurumların yaratılmasına yol açmıştır. 20. yüzyılın son çeyreğinden bu tarafa baktığımızda, ulus-devletin modern çağdaki bu korumacı hareketin en tipik ve yaygın organı ve bir bakıma doruk noktası olduğu açıkça görülmektedir.

Piyasaların günümüzde de süren genişlemesi, buna koşut olarak yayılan korumacı ideolojiler ile hareketlere ek olarak, modern dünyada halk ile yöneticiler arasındaki ilişkileri düzenleyen üçüncü bir alan daha vardır ki burada çeşitli düşünce sistemlerini, bunlarla bağlantılı uygulamaları ve kurumları görüyoruz. Bu alan, yalnız Batı Avrupa'da değil dünyanın diğer yerlerindeki birçok toplumsal hareket ve düşünce sistemi için de çekici olan insan haklarını, yurttaşlık haklarını ve halk egemenliğini savunan güçlü ilke ve söylemleri içerir. Belirli bir toplumda piyasa ilişkilerinin gelişme tarzı, korumacı ilişkilerin kesin biçimi ile özgürlük ve katılım söylemleri, içinde bulunulan koşullara göre değişiklik gösterebilir, ama bu üç sürecin özü, hepsini evrensel bir dönüşümün parçası saymamıza yetecek kadar geneldir.

18. ve 19. yüzyılların değişim ve dönüşümlerinden geçerken, Osmanlı İmparatorluğu (ve sonradan Türkiye) modernliğin esasını oluşturan her üç güçten de etkilendi. Osmanlı ekonomisi ve piyasaları esas olarak liman kentlerinden iç kesimlere doğru kollara ayrılan yol ağı aracılığıyla Avrupa piyasalarına bağlandı, bunların egemenliği altına girdi. Korumaya dönük karşı hareket, kurumsal reformlar ve Balkanlar'da milliyetçi grupların giriştiklerine benzer yerel ayaklanmalar biçimini aldı. Özgürlük ve haklar söylemi, daha 19. yüzyıldaki ilk evrelerinden başlayarak Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasal muhalefetin temel öğesini oluşturdu. Bu güçlerin aynı anda gelişmesi Osmanlı/Türk modernleşme tarihinin birçok belirsizlikle, zaman zaman ortaya çıkan geriye dönüşlerle, hız ve öncelikler bakımından dönemsel değişikliklerle beneklenmesine yol açtı. Burada saptamamız gereken önemli bir nokta, bütün bunları sapmalar ya da aykırılıklar değil, bizzat modernleşme sürecinin ayrılmaz parçaları olarak görmemiz gerektiğidir.

Gelgelelim sosyal bilimlerin elindeki araçlar ve paradigmalar bu tarihi bütün karmaşıklığıyla ortaya koymada yetersiz kaldı. Batılı sosyal bilimci-

ler dikkatlerini Türkiye'ye çevirdiğinde bu literatürün kendisi değişim geçirmişti. Modernleşmeye ve sanayileşmeye ilişkin ilk araştırmalardan bazılarının biçimlendirmiş olduğu belirsizlikler, daha düzgün ve çizgisel bir yorum lehine terk edilmişti.[8] Özellikle iş genelleştirme ve kuramlaştırmaya geldiğinde, bu yazarlar sonuçlara varmak için tarihsel verilere dayanmak yerine, bu verileri modernliğin nasıl olması gerektiğine ilişkin önceden tasarlanmış kalıplara sıkıştırmaya çalışıyorlardı. Bu girişimlerin sonucunda etnografik, sosyolojik ya da tarihsel ayrıntılar bakımından zengin, ama çerçevelerini sınırlayan kısmi açıklamalar nedeniyle yanıltıcı olabilecek bir dizi kitap ortaya çıktı. Bernard Lewis'in klasik çalışması *The Emergence of Modern Turkey* bu tür kitapların iyi bir örneğini oluşturur.

Osmanlı/Türk reformunun candan bir destekçisi olarak, Lewis işe Batı toplumunun ve Türk kültürünün demokratik idealleri arasındaki "derin yakınlıkları" vurgulamakla başlar.[9] Ona göre Türkler tarihlerinde kendilerini Batı'dan ayıran coğrafi ve kültürel uçurumun kapanmasında katkısı bulunan iki önemli tercihte bulunmuşlardır. Bu tercihlerden ilki ortaçağda Asya'dan kopup Batı'ya yönelmeleridir. Lewis bu temel üzerinde çizgisel ve sürekli ilerleyen uzun vadeli bir Türk modernleşmesi tarihi kurar. Bu sürekliliğin Osmanlı İmparatorluğu'nun kurumlarına ve uygulamalarına sinen Arap ve İslam etkisiyle kesintiye uğradığını belirtir.[10] Osmanlı reformcularının 18. yüzyılda bir model ve esin kaynağı olarak Batı'ya dönmeleri ikinci önemli tercihi oluşturur. Lewis'e göre, Osmanlı reformu imparatorluğun yıkılışı ve laik cumhuriyetin kuruluşu Türklerin Batı'nın yanında haklı yerlerini edinmelerini önlemiş olan ezici bir yükten kurtulmalarına yol açmıştır.[11]

Bununla birlikte *The Emergence* ileriye doğru bu uzun yürüyüşün temelinde yatan karmaşıklığa ilişkin geniş bilgiler içerir. Örneğin, yukarıda özetlenen düzgün panoramayı Lewis'in ilginç bir gözlem yaparak "genelde [İslami] tarikatların Anadolu'daki milliyetçileri destekler göründüğü"nü[12] söylemesiyle nasıl bağdaştıracağız? Özellikle Lewis'in tarihindeki

8 Tipps, *age.*, Ayrıca bkz. S. N. Eisenstadt, "The Kemalist Regime and the Modernisation: Some Comparative and Analytical Remarks", J. Landau (ed.), *Atatürk and the Modernisation of Turkey*, Boulder, Westview, 1984, s. 3-16.

9 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, New York, Oxford University Press, 1962, s. 17.

10 Bülent Ecevit'in yakın dönemdeki bir yazısında aynı noktaya işaret etmesi ilginçtir: B. Ecevit, "Prospects and Difficulties of Democratization in the Middle East", E. Golberg, R. Kasaba, J. Migdal (ed.), *Rules and Rights in the Middle East*, Seattle, University of Washington Press, 1993, s. 141-63.

11 Lewis, *age.*, s. 353.

12 *age.*, s. 409.

asıl aktörler olan Osmanlı eliti içinde, Batı'nın bazı yönleri ya da önerilen modernleşme programı ve doğrultusu konusunda kararsız kalmamış birini bulmak zordur. Örneğin, Lewis III. Selim'in Avrupa'da olup bitenleri yakından izlediğini ve özellikle Fransa'da devrim sonrasındaki yeniliklerden bazılarına ilgi duyduğunu anlatır.[13] Ama çevresini kuşatan nüfuzlu danışmanlara göre, Fransızların getirdikleri değişiklikler "akıllarındaki fesadı" açığa çıkarmaktadır; yeni ilkeler koymakla ve yeni yasalar çıkarmakla Fransızlar "Şeytan'ın fısıldadığı"nı yapmaktadırlar.[14]

Cevdet Paşa, bakış açısı ve ideolojisi önceden tasarlanmış kalıplara pek uymayan bir başka tanınmış kimsedir. Bir tarihçi ve adliye nazırı olarak, 19. yüzyıldaki Osmanlı hukuk reformuna öncülük etmiştir. Lewis onun 1870-76 arasında derlediği *Mecelle*'nin "biçim ve sunuş bakımından modern" olduğunu, ama aynı zamanda "sıkı sıkıya şeriata dayandığı"nı söyler. Çalışmasının sonucunu bir yandan "şeriat ile Hanefi fıkhının içtihat derlemesi," bir yandan da "Türk hukuk biliminin en önemli başarılarından biri" olarak nitelendirir.[15] Kestirme bir sınıflandırmaya kolay kolay girmeyen bir diğer kişi, Lewis'in "sarıklı devrimci"[16] diye nitelendirdiği Ali Suavi'dir. Medrese eğitimi gören Ali Suavi, Avrupa'da sürgündeyken Türk milliyetçiliğinin İslami içeriği hakkındaki düşüncelerini geliştirir. Geçmişi, yönelimi, ateşli hitabeti ve padişahlık otokrasisine karşı uzlaşmaz tavrı onu 19. yüzyıldaki liberal muhalefetin en özgün ve en zor anlaşılır düşünürlerinden biri haline getirmiştir. Bunların dışındaki bir örnek ise "umumi dini ve milli ahlak ile maneviyatı korumak" ve "Osmanlı İmparatorluğu'nun kalkınması için Batı medeniyetinin sağladığı ilerleme ve ürünlerden yararlanmak" gibi ikili bir amaçla 1911'de kurulan "Hizb-i Cedid"dir.[17]

Görüldüğü gibi, elit tabakanın düşünce ve güdüleri düzeyinde bile, Türk modernleşmesinin izlediği yolu modernleşme literatürünün kesin çizgili tek yanlı kategorilerine sığdırmak epeyce zordur. Elit düzeyinin ötesine geçerek Osmanlı/Türk modernleşmesinin toplumsal dayanaklarını incelediğimizde, genel tablo büsbütün karmaşık hale gelmektedir. Örneğin, Lewis 19. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı tahtına danışmanlık yapan İngiliz asıllı Slade'in Osmanlı reformlarının halk üzerinde olumlu bir etki

---

13 *age.*, s. 57. Ayrıca bkz. Bernard Lewis, "The Impact of the French Revolution on Turkey", *Journal of World History*, 1953, s. 105-25.

14 Lewis, *The Emergence*, s. 130.

15 *age.*, s. 23.

16 *age.*, s. 154.

17 *age.*, s. 220.

yarattığına pek inanmadığını, eski düzenin o kadar da kötü olmadığını savunur:[18]

> Şimdiye değin Osmanlı, özgür insanlara tanınan ve Hıristiyan ulusların uğruna uzun mücadeleler verdiği en değerli ayrıcalıkların bazılarından gelenek uyarınca yararlandı. Devlete sınırlı bir toprak vergisi dışında hiçbir şey ödemedi. (...) Dilediği yerlere pasaportsuz yolculuk yaptı; hiçbir gümrük görevlisi gözleriyle ve kirli elleriyle eşyalarını izinsiz karıştırmadı; polis hareketlerini gözlemedi ya da sözlerine kulak kabartmadı. (...)

1962'de, yani Osmanlı reformunun başlamasından neredeyse iki yüz yıl sonra, Bernard Lewis "Son yıllarda Türkiye'deki dinsel canlanma birçok yazarın ilgisini çekmiştir" demekte, kanıt olarak da 1947'den 1958'e kadar uzanan bir dizi makale ve kitap zikretmektedir.[19]

Türk toplumunu modernleşme sürecinde etkileyen belirsizliklerin başka örneklerini bulmak için, bir başka klasik metne, Daniel Lerner'ın *Passing of Traditional Society* kitabına da bakabiliriz. Tıpkı Lewis'in ilk Osmanlı reformcularının hedeflerini biçimlendiren farklı etkileri kendi anlatımıyla bütünleştirmemesi gibi, Lerner da "önüne geçilemez" diye tanımladığı modernleşmenin Türk toplumunda yarattığı çelişkileri sunar, ama modeline tam oturtamaz. Bir örnek vermek gerekirse, Lerner modernleştirici bir olgu olarak kenti şöyle anlatır:

> [Kent] birçok değişik kişiliği barındırıyor. Bazı göçmenler hiçbir zaman kentsel perdenin ötesine geçmiyor ve perişan yaşamlarını adeta her gün ölerek sürdürüyor. Bazıları ise çalışma disiplinini doyurucu bir yaşam olarak görüyor. Başkaları yeni hülyalara ve şan şöhret rüyalarına kapılıyor; bunlar kendilerini kudretli çevrelere meydan okuyan (...) bir İslami tarikatın ya da proletaryanın başında hayal edebiliyor. Birçoğu, hatta belki de çoğunluğu sadece biraz daha fazla şey öğrenme, kazanma ya da edinme çabası içinde.[20]

Lerner, kendi etnografyasından çıkan bu verileri modernleşmenin doğal bir sonucu olarak görmek yerine bunların geleneksellikle modernlik arasında üçüncü bir kategori oluşturduklarını söyler ve bütün bu karışıklığa rağmen Türklerin Ortadoğu'nun en mutlu halkı olduğunu savunur.[21]

---

18 *age.*, s. 125-26.

19 *age.*, s. 416, dipnot 32.

20 Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society*, New York, The Free Press, 1958, s. 77.

21 *age.*, s. 101. Elbette Türkiye kesin çizgilerle ayrılan ideal gelenek ve modernlik tiplerine pek uymayan çatışmalı bir durumun görüldüğü tek ülke değildi. Karmaşıklığın gittikçe artması üzerine, modernleşme literatürü "gelenek-sonrası" (ama modernlik-öncesi) toplumlara ilişkin kuramlar geliştirmeye başladı. Örnek olarak bkz. *Daedalus*'taki yazılar, c. 120, no: 1, Kış 1973. Bu, basitleştirilmiş düzenlerin getirdiği güçlükleri kavramada önemli bir adımdır. Ama bazı durumlarda bu adım bir başka ide-

20. yüzyıl yazarlarının analizlerini sınırlayan yalnız toplumsal değişim kuramlarının katı modelleri ve dar kategorileri değildi. Bu yazarlar modernleşmeyi disiplinli ve belirsizlikten uzak bir süreç olarak betimlemeye çalışırken, 19. yüzyıldaki ve 20. yüzyıl başlarındaki siyasal liderlerin söz ve eylemlerinde kendilerininkine benzeyen bir bakış açısı bulurlar. Bürokrat elit Osmanlı/Türk modernleşmesini denetlenebilir boyutlara indirgemek ve kendilerini de ilerlemenin vazgeçilmez liderleri olarak sunabilmek için "eski" ve "yeni" ya da "geleneksel" ve "Batılı" gibi kategorileri yaygın biçimde kullanmaktaydı. Osmanlı/Türk eliti hem siyasal, hem de ideolojik bakımdan reformu tepeden tabana inen bir süreç olarak kavramaktaydı. Dolayısıyla çabaları önemli ölçüde Osmanlı kurumlarını değiştirmeye ve içinde bulunulan koşulların maddi ve formel yönlerini yeniden biçimlendirmeye yönelikti; güdülen amaç daha çok bunların Avrupa'daki karşılıklarına benzemesini sağlamaktı. Temelde yatan varsayım ortamın ve kuramların değişmesi halinde, bireylerin davranışlarının kolayca biçimlendirilebileceğiydi.

Her ne kadar reform konusundaki bu yaklaşımın kökleri Rus çarı Büyük Petro'ya ve Avrupa'nın 18. yüzyıl sonlarıyla 19. yüzyıldaki aydınlanma mutlakıyetçiliğine kadar götürülebilirse de, Osmanlı ve Cumhuriyet reformcularının en doğrudan esin kaynakları Fransız Devrimi'ne dayanıyordu. Özellikle de 1793-94 yıllarında Fransız devletine egemen olan Jakobenler ile Osmanlı/Türk reformcuları arasında, devleti ve toplumu yeniden biçimlendirmeye yaklaşımlarındaki sofuca coşku bakımından birçok benzerlik vardır. Jakobenler için devrim her şeyi kapsayan ve Fransa'daki yaşamın bütün yönlerini etkileyen bir girişimdi. Bu nedenle Fransız tarihinin 1792'de başladığını ilan etmişler, rasyonel ve onluk birimlere göre takvimi yeniden düzenlemişler, günlere, aylara ve bayramlara yeni adlar vermişlerdi. Fransa'nın idari haritası yeniden çizilmiş, sokak ve caddelerin adları değiştirilmiş, hatta adları eski rejimle, kraliyet ailesiyle ya da ruhban sınıfla bağlantılı kişiler yeni adlar almaya özendirilmişti. "Pantolon, yakasız gömlek, kısa ceket, potin ve özgürlük şapkası"ndan oluşan özgün bir giyim "örnek devrimci" tarzıyla ilişkilendirilmiş, Jakobenlerin gözünde, dar pantolon, yelek ve pudralı peruğun oluşturduğu eski üniformalardan daha üstün tutulmuştu.[22]

al tip yaratma noktasına varmış ve böylece bir toplumun geleneksel düzeyden gelenek-sonrasına ya da geçiş aşamalarına nasıl geçtiği konusuna bir aydınlık getirmemiştir. Örneğin bkz. Joseph Gusfield, "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change", J. Finkle ve R. Gable (ed.), *Political Development and Social Change,* New York, John Wiley, 1966, 15-26.

22 Robert Darnton, *The Kiss of the Lamourette,* New york, Norton, 1990, s. 9.

Birçok Osmanlı, Jöntürk ve Kemalist liderin kafasında da insanların dış görünümü, caddelerin temizliği, kurumların türü ve niteliği gibi biçimsel değişim unsurları modernleşmeyle eşanlamlıydı. Örneğin, 1829'da siviller için uygun ve zorunlu başlık olarak sarığın yerine fes benimsendi, "cüppe ve yemeni yerini setre-pantolon ve siyah deri potine bıraktı."[23] Mehmed Kâmil Efendi 1859'da deyim yerindeyse Osmanlı reformunun gastronomik temellerini atarak ilk Osmanlı yemek kitaplarından birini yayımladı. *Melcetü'l-Tabbâhin* adlı bu kitabın önsözünde hayat şartlarının değişmesi yüzünden artık eski yemeklerin yetmediğinden, yeni hayata göre Batılılardan yeni bir mutfak tarzı almamız gerektiğinden[24] söz ediliyordu. Yüz yıl kadar sonra, Cumhuriyet'in ilk yıllarında bu kez fes tutuculuğun simgesi haline geldi ve 1925'te meşhur "Şapka Kanunu"yla yasaklandı. Mustafa Kemal bu girişimin gerekçesini, fes "milletimizin başında cehil, gaflet ve taassubun, ve terakki ve temeddün düşmanlığının alameti farikası gibi telakki" olunuyordu[25] sözleriyle ifade ediyordu. Bir konuşmasını dinleyen kişiler arasında bulunan ve anlaşıldığı kadarıyla yeni kıyafet kanunuyla başa çıkmak için beyhude bir çaba gösteren bir adamı şöyle tasvir ediyordu:[26]

> Karşımda kalabalığın içinde bir zat görüyorum. Başında fes, fesin üstünde yeşil bir sarık, sırtında bir mintan, onun üstünde benim sırtımdaki gibi bir caket var, daha alt tarafını göremiyorum. Şimdi, bu kıyafet nedir? Medeni bir insan bu alelacaip kıyafete girip dünyayı kendine güldürür mü?

Bir başka örnek de Türk hükümetinin İslam dininde reform ve modernleşme sorununu incelemek üzere 1928'de bir kurulu görevlendirmesidir. Kurul, hazırladığı raporda "Ahlak ve iktisadi hayat gibi, dini hayatın da ilmi esaslara göre ıslah edilmesi gerektiği" görüşünü bildiriyordu. Ayrıca sıraların ve vestiyerlerin bulunduğu temiz ve düzgün camilere gerek olduğu ve insanların camilere temiz ayakkabılarla girmesinin sağlanması gibi tavsiyelerde bulunuyordu.[27] 1960 gibi yakın bir tarihte, 27 Mayıs darbesinin ardından İstanbul'un askeri valisi "Batılı turistler arasında kötü bir izlenim yaratabileceği" gerekçesiyle halka açık yerlerde yüksek sesle konuşulmasını yasaklayan bir emir çıkarmıştı.[28]

Kendi başlarına alındığında bu ve benzeri önlemler oldukça eğlenceli

---

23 Lewis, *The Emergence*, s. 102.

24 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul, Ülken, 1966, s. 40.

25 Kemal Atatürk, *Nutuk*, II, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1962, s. 895.

26 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, II, Ankara, TTK, 1959, s. 216.

27 *age.* s. 414.

28 *Cumhuriyet*, 25 Temmuz 1961.

sayılabilir, ama bunların ardında yatan bakış açısı son derece ciddiydi. Osmanlı ve Türk reformcuları Türkiye'de bilim ve akıl yoluyla ilerleme için gerekli koşulları yaratmaya kararlıydılar. Fransızların bilinçli olarak ve tasarlayarak Fransa'da ve Avrupa'da hayata geçirmeye çalıştığı bu Aydınlanma idealleri ve özellikle ilerleme düşüncesine aşırı bağlılık, Jakobenler ile Osmanlı/Türk reformcularının birbirine benzeştiği bir başka alanı oluşturmaktadır. Osmanlı muhalefetinin liberal kişiliklerinden biri olan Sadullah Paşa'nın "Ondokuzuncu Asır" adlı kasidesinden alınma şu parça, bu duyguları bir parça yansıtmaktadır:[29]

Münevver eyledi ezhânı intişâr-ı ulûm
Mükemmel eyledi noksân-ı feyzi matbûât
Megârib oldu dirîgaa metâli-i irfân
Ne kaldı şöhret-i Rûm ü Arap ne Mısr u Herât
Zaman zamân-ı terakkî cihan cihân-ı ulûm
Olur mu cehl ile kaabil bekaa-yı cemiyyât

Ziya Gökalp gibi önde gelen aydınların yazılarında ilerleme düşüncesi öylesine kilit bir yer tutar ki, bazen zamanın geçişi bile yeterince hızlı bulunmaz: "İlerlemeye azimle sarılacağız; beş yüz yılı sıçrayarak aşacak ve yerimizde durmayacağız" der Gökalp.[30] Mustafa Kemal'e göre de, ilerlemeyi ölçerken standartlarımız "geçmiş asırların gevşetici zihniyetine göre değil, asrımızın sürat ve hareket mefhumuna göre düşünülmelidir."[31] Yine Mustafa Kemal 1925'te uygarlıktan sanki tapınılması gereken doğaüstü bir güç olarak söz eder:[32]

Medeniyetin coşkun seli karşısında mukavemet beyhudedir ve o, gafil ve itaatsizler hakkında çok bîamandır. Dağları delen, semalarda pervaz eden, göze görünmeyen zeraatten yıldızlara kadar her şeyi gören, tenvir eden, tetkik eden medeniyetin muvacehe-i kudret ve ulviyetinde kurûn-ı vustâ zîhniyetlerle, iptidai hurafelerle yürümeğe çalışan milletler mahvolmağa ve hiç olmazsa esir ve zelil olmağa mahkûmdurlar.

Başlangıçta, Avrupa Aydınlanması sırasında ilerleme düşüncesi herhangi bir kültür, halk ya da coğrafyaya özgü bir şey olarak görülmüyordu. Önüne engeller çıkarmamayı öğrendikleri sürece, bütün insanlık için ulaşılabilir bir şeydi. Ama 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Avrupa'daki ilerleme tartışmaları evrensel iddiasının çoğunu kaybetmiş durumdaydı. Beklentileri boşa çıkmış bazı siyasal ve düşünsel liderlerin elinde bu bir-

29 Kenan Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, İstanbul, İnkılap, 1986, s. 78-79.

30 Aktaran Lerner, *Traditional Society*, s. 136.

31 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, II, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1959, s. 275.

32 *age.* s. 212.

leştirici ideal kendi karşıtına dönüştü. İlerleme artık toplumu ileri ve geri olarak bölmenin ve geri diye belirlenmiş grubu suçlamanın bir aracı olarak bile kullanılıyordu. Bir başka deyişle kültürler arası bir insanlık ideali olarak doğan ilerleme seçkinci liberal ideolojilerden hoşlanmayan ve belirsizliklere hoşgörüyle bakamayan etnik ve resmi milliyetçiliklerin etkili bir silahı haline gelmişti.[33]

19. yüzyılın sonunda gittikçe artan siyasal güçlükler, askeri yenilgiler ve ekonomik sorunlarla karşı karşıya gelen Osmanlı bürokrat eliti içindeki güçlü gruplar da bu doğrultuda hareket etmeye koyuldular.[34] Devletin ve ülkenin bekasıyla eşanlamlı gördükleri kendi varlıklarını sürdürmenin, ancak homojen ve kaynaşmış bir topluluğun tanımlanmasıyla sağlanabileceğine inanmaya başladılar.[35] İlk Cumhuriyetçi elit, onların ideologları ve dönemin tarihçilerine göre, bir yandan Türkler ulusal bir topluluk olarak gelişip olgunlaşırken, bir yandan da bu topluluğun Batı uygarlığının ana mecrasında haklı yerini alması yönünde adımlar atılıyordu. İlk reform önlemlerinden bazılarında gördüğümüz Batı'ya, gayrimüslimlere, İslam dinine ve imparatorluk geçmişine liberal yaklaşımlar artık ortadan kalkmıştı. Şimdi tercihler eskiyle yeni, gerilikle uygarlık ve gericilikle ilerleme arasında kesin ifadelerle belirtilmekteydi. Daha sonraki konuşmalarında Mustafa Kemal "Acılar gördük" diyerek Osmanlı devletinin 19. yüzyılda içine düştüğü zor durumu ilk reform hareketindeki tereddüte bağlamıştı:[36]

> Bunun sebebi dünyanın vaziyetini anlamadığımız içindir. Fikrimiz, zihniyetimiz medeni olacaktır. Şunun bunun sözüne ehemmiyet vermeyeceğiz. Medeni olacağız. Bununla iftihar edeceğiz. Bütün Türk ve İslam âlemine bakınız. Zihinleri medeniyetin emrettiği şümul ve tealiye uyamadıklarından ne büyük felaketler, ne ıstıraplar içindedirler... Artık duramayız. Behemehal ileriye gideceğiz... Medeniyet öyle bir kuvvetli ateştir ki ona bigâne olanları yakar ve mahveder.

---

33 Greenfeld, *Nationalism*, s. 1-26, 189-274, 222-34; Benedict Anderson, *The Imagined Communities*, Londra, Verso, 1991.

34 Eski Osmanlı topraklarında, özellikle de Balkanlar'da koşut bir gelişmenin yaşandığına işaret etmek gerekir. Bkz. Fikret Adanır, "The National Question and the Genesis and Development of Socialism in the Ottoman Empire", M. Tuncay ve E. Zurcher (ed.), *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire, 1876-1923*, Londra, British Academic Press, 1994, s. 27-48.

35 Abdülhak Adnan Adıvar Cumhuriyet dönemindeki eğitim normlarını, daha önceki İslami normlar kadar dogmatik bulmuş, yeni rejimin reformlarıyla "Türkiye'nin pozitivist bir mozole haline geldiği"ni söylemiştir. A. Adıvar, "Interaction of Islamic and Western Thought in Turkey", T. C. Young (ed.), *Near Eastern Culture and Society*, Princeton, Princeton University Press, 1951, s. 128.

36 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, II, s. 207.

Bu antiliberal sapmanın aşamaları ve pratik sonuçları çok iyi bilinmektedir. Önce 1914-15 Ermeni tehciri, ardından 1923-30 Yunanistan'la nüfus mübadelesi, 1942'de gayrimüslim işadamlarının mallarına yüzde 75'e kadar varan özel bir varlık vergisinin konması ve son olarak da İstanbul'da 6-7 Eylül 1955 olayları sırasında Rumlar ile öteki gayrimüslimlere ait işyerlerinin yağmalanması Türkiye'deki orta sınıfın zorla İslamileştirilmesi ve ulusallaştırılmasının belli başlı dönüm noktalarını oluşturur.

Oysa resmi söylemde bu tarihsel dönüşümler yeterince incelenip açıklanmaz. Bertaraf edilen grupların yanı sıra bu girişimlerden yarar görmesi öngörülen çevreler bile yeterince dikkate alınmaz. Aslında popülist görünmelerine rağmen, Osmanlı ve Türk devlet adamları bireysel inisiyatifle, yurttaşlık haklarıyla ve kişi özgürlükleriyle ilintili olgulara her zaman derin bir kuşkuyla bakmışlardır. Bu nedenle, reform hareketinin ilk evrelerinde geniş biçimde temsil edilen, hatta örgütlenen tüm liberal düşünceler zamanla marjinal bir konuma itilmiş ve sürekli muhalefette bırakılmıştır. İktidardaki elitin ve onun düzenlemelerinin dışında kalan bütün düşünce ve kurumlar kuşkuyla karşılanmış, ancak eldeki siyasal programın gereklerine göre biçimlendirilip güdülebilecekleri oranda ilgi görmüşlerdir.[37] Kısacası, reformcu elit Osmanlı/Türk toplumunu yeniden örgütleme arayışı içinde toplumdan kopuk, dışa kapalı ve içe dönük bir yönetici sınıf haline gelmiştir.[38]

"II. Mahmud'dan (1784-1839) İsmet İnönü'ye (1884-1973) kadar"[39] bütün Osmanlı/Türk liderlerinin hemen hepsinin ortak özelliği olan antiliberalizm, Türk modernleşmesinin önde gelen tarihçilerini rahatsız etmez. 1950 ve 60'larda, bu yazarların büyük bölümü geleneksel bağları kırmayı öylesine acil bir görev sayıyordu ki, bu hedefe ulaşmak için ne tür yöntemlerin kullanıldığına pek önem vermiyorlardı. Söz konusu yöntemlerin çoğu ilerlemeye karşıt olarak gösterilen kurum ve uygulamaları hedef aldığı için haklı görülmüşlerdi. Lewis'in "Jöntürkler belki Türkiye'ye anayasal yönetimi getiremediler, ama hiç olmazsa İstanbul'un su şebekesini ve lağımlarını tamir ettiler"[40] sözleri, 19. yüzyıl Türk siyasetine ilişkin yaygın düşünce tarzını çok iyi yansıtmaktadır. Özellikle 1945'te çok partili demokrasiye geçilmesiyle birlikte, Türkiye komüniz-

---

37 Bkz. Zurcher, *Turkey: A Modern History*, s. 115-16, 175-76.

38 Şerif Mardin, "Just and Unjust", *Daedalus*, 120, no: 3, Yaz 1991, s. 117-29. Ayrıca bkz. Ergun Özbudun, "State Elites and Democratic Political Culture in Turkey", L. Diamond (ed.), *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Boulder, Lynne Reiner, 1993, s. 247-68.

39 Lewis, *The Emergence*, s. 369.

40 *age*. s. 228.

min hızlı toplumsal ve ekonomik dönüşümü sağlayacak tek geçerli yöntem olmadığını gösteren bir vitrin haline de getirildi. Daniel Lerner'e göre, "yeni Türklerin yaratılması artık yalnız atom savaşı gibi büyük bir felaketin etkisiyle durdurulabilir"di.[41]

Geçmişte ve Günümüzde Modernleşen Toplum

Hem kuram, hem de uygulama düzeyinde kurumsal reforma ve dış görünüme bu denli ağırlık verilmesine bakarak, bu politikaların Osmanlı ve Türk toplumunun sadece küçük bir kesimini etkilediğini unutamayız. Ayrıcalıklı siyasal elitin dışında kaldıkları için görüşlerine dikkat edilmeyen birçok kişi vardı. Başkentin ötesinde olup bitenler hakkında bir fikir edinmek için yararlanabileceğimiz bir kaynak, köylülerin bakış açısından Birinci Dünya Savaşı ve sonrasının zor yıllarını anlatan hikâyelerdir. Bu tür hikâyeler savaş ve sıkıntı döneminden kaynaklanan sefil yoksulluğun yanı sıra derin bir kimlik bunalımını da ortaya koymaktadır. Örneğin, bu hikâyelerin ve manzum destanların kahramanları zor duruma girdiklerinde, son çare olarak sabit bir kimliği olmayan bir varlığa bağlılıklarını bildirme yoluna giderler. Konuşmalarında halife-padişah, Jöntürk liderleri, Mustafa Kemal, Hz. Muhammed ve yeğeni Hz. Ali birbiriyle kaynaşır ve şekilsiz bir yaratık haline gelir.[42]

Devlet güçleri ile devlet dışı arena arasındaki bağlantılar, 1950'deki seçimlerde Mustafa Kemal'in partisinin ağır bir yenilgiye uğrayarak iktidardan düşmesiyle Türk siyaset sahnesinin ön saflarına çıktı. 1950 seçimleriyle "daha önceleri modernleşmeden hemen hiç etkilenmemiş" olarak nitelendirilen kırsal kesim birçok gözlemciyi şaşkınlığa uğratan bir gelişmeyle, dünyadaki en gelişkin ve en yaygın siyasal örgütlenme ve katılım sistemlerinden birine damgasını vurdu.[43] Türkiye'deki bu siyasallaşmanın derecesinden etkilenen Daniel Lerner 1954'te, "köylüler demokratik siyasetin temel dersini öğrenmiş bulunuyorlar" diye yazıyordu. Bu olayda, köylüler ona büyük partiler arasında sadece küçük bir oy farkı olmasının daha iyi olduğunu, çünkü o zaman liderlerin kendilerini dinlediğini açıklamışlardı.[44]

Günümüzde de Kemalist kısıtlamalara dayalı nüfuzun öteki devlet merkezli ideolojilerle birlikte gerilemesiyle, Türkiye'de yaşayan insanların yalnız tarihsel bir tecrübenin nesneleri değil, modernleşmenin özneleri de

41 Lerner, *Traditional Society*, s. 128.

42 Nazım Hikmet'in destansı şiiri "Memleketimden İnsan Manzaraları"nda keskin hatlarla çizdiği bir dizi Anadolu karakterinde bu özelliklerin birçoğu görülür.

43 Cyril Black, *The Dynamics of Modernization*, New York, Harper and Row, 1966, s. 121; Ward and Rustow, *Political Modernization in Japan and Turkey*, s. 456.

44 Lerner, *Traditional Society*, s. 41.

olarak önemli bir rol oynadıklarını görebilmekteyiz; Marshal Berman'ın deyişiyle "Kendilerini değiştirmekte olan dünyayı değiştirme, girdapta yollarını bulma ve buna sahip çıkma güçleri" vardır.[45] Bu insanlar Lerner'ın sürekli "yayılıp genişleyen, (...) farklı ve alışılmamış şeylerle ve fantezilerle dolu" diye tanımladığı modern bir dünyada yaşamaktadır.[46]

Bazılarına göreyse, son onyıl ya da buna yakın bir süre içinde Türk sahnesine egemen olan ve birbiriyle çatışan fikir ve vizyonların büyük bir bölümü yalnız bir geriye dönüşü değil, Türk modernlik tecrübesinin tam bir çöküşünü haber vermektedir. Bu bakış açısına göre, Türkiye'deki ilerlemenin yarattığı sonuç rasyonel ve evrensel anlamda ilerici bir orta sınıf toplumu değil, ekonomik bakımdan kutuplaşmış, siyasal kavga içinde ve etnik olarak bölünmüş bir halktır. Yükselen okuryazarlık düzeyi ve kitle iletişim araçları, gelişmelerden haberdar ve siyasal bilince sahip aktörler yerine, modernliğin meyvelerine alışkın, ama bunları yönlendirecek bilgi ve araçlardan yoksun genç, sürekli artan bir nüfus yaratmıştır.

Bu tür nitelendirmelerden birçoğunun temelinde yatan umutsuzluğun ve alaycı yaklaşımın tersine, 1980 ve 90'ların yekparelikten ve merkeze bağlılıktan kurtulmuş dünyasında olanakların çoğalışını görmeye eğilimli insanlar da vardır. Ama bu noktada sarkacı ters yöne çok fazla çekme, her tutumu kendi doğrusuna sahipmiş gibi sunma ve —ne kadar dar, sınırlı ya da özel olduğuna bakmaksızın— her hareketi anlamlı bir intibak, protesto ya da baskı hareketi olarak yorumlama konusunda dikkatli olmak gerekir. Böylesine yerelleşmiş bir bakış insanların bu ayrım çizgilerini aşarak iletişim kurabilme ve kendileri için en dolaysız ve kişisel tecrübenin ötesinde ortak bir bağlam hayal etme olasılığını yadsır. Böyle bir tutumdan kaynaklanan ve Ernest Gellner'in son kitaplarından birinde şiddetle eleştirdiği aşırı görelilik dünyasından kaçınmak için, dünya çapında tarihsel bir süreç olarak modernleşmenin evrensel öğretilerini hatırlamamız gerekir.[47] Piyasa toplumunun genişlemesi ve derinleşmesi, insanların kendilerini koruma güdüleri, insan ve yurttaşlık haklarına önem verilmesi diye özetlediğimiz ilkeler modernleşmenin çeşitli yönleri olarak görülmeli, sadece bir gruba, bakış açısına, geleneğe ya da kültüre özgü sayılmamalıdır. Biz, modernleşmenin nesneleri ve özneleri olarak bu unsurların evrenselliğinde direttiğimizde, bizi çevreleyen ve çoğalmakta olan bakış, tavır ve protestoları birbirleriyle karşılaştırma, bazılarını takdir edip bazılarını yerme ve değerlendirmenin bir yolunu bulabilmeliyiz. Böyle bir tu-

45 Berman, *All That is Solid,* s. 16.

46 Lerner, *Traditional Society,* s. 23.

47 Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion,* Londra, Routledge, 1992.

tumun en inandırıcı açıklamalarından birini veren Weber'e göre, "modern kültürde kusursuz cevap" diye bir şey yoktu; insan tarihsel dünyayı yaşandığı gibi kabul ederek ve anlamaya çalışarak, içe dönüklüğün ve öznelciliğin ayartmalarına karşı koyabilir, böylece de umut dolu geleceklerin doğuşunu mümkün hale getirebilirdi.[48]

21. yüzyıla doğru gidilirken ve İkinci Dünya Savaşı sonrası düzenlemeler ortadan kalkarken, Türkiye yeni dünya düzeninin bir ekseni ve modernleşmenin başarılı bir örneği olarak bir kez daha ilgi odağı haline gelmektedir. *The Economist*, Türkiye'yi "İslam'ın Yıldızı" olarak nitelendirmekte, Huntington ise Türkiye'yi kendi içinde bölünmüş ve dolayısıyla "Batı ile geri kalan kesim arasında" belirmekte olan çatışmanın belirleyici alanlarından biri olmaya aday bir ülke olarak görmektedir:[49]

> Mekke'yi reddeden ve Brüksel tarafından reddedilen Türkiye'nin gözü nerededir? Bunun cevabı Taşkent olabilir. Sovyetler Birliği'nin yıkılması Türkiye'ye yeniden canlanan ve Yunanistan sınırından Çin sınırına kadar yedi ülkeyi kapsayan Türk uygarlığının önderi olma fırsatını vermektedir.

Robert Kaplan önümüzdeki yüzyılda Üçüncü Dünya'nın yıkıcı bir sarsıntı geçirebilecek bölgesinde bulunması açısından "Türk Müslüman kültürünün sağlam dokusu"na hayranlığını belirtmekte ve şöyle devam etmektedir: "Bu kadar güçlü bir kültürün bir kez daha Ortadoğu'ya egemen olma potansiyeli vardır. (...) Yaygın bir gecekondu hayatını çözülmeye uğramaksızın barındırabilen bir kültüre sahip bu insanlar, göreli olarak ifade etmek gerekirse geleceğin galipleri olacaktır."[50]

Huntington'ın kendi "uygarlıklar çatışması"nda Türkiye'yi merkeze yerleştirmesi ya da Kaplan'ın çözülmeye uğramadan gecekondularda yaşayabildikleri için Türkler hakkında olumlu bir izlenim edinmesi bazılarına rahatlatıcı gelebilir. Ama bu tür genellemelere bel bağlamak yanlış olacaktır. Her şeyden önce, 1980 ve 90'larda "modern kamuoyunun kıyas kabul etmez özel diller konuşan çok sayıda parçaya ayrıldığı ve modernliğin insanların hayatına anlam katma gücünü yitirdiği"[51] sonucuna varmamalıyız. Çünkü devlet merkezli modernleşme modellerinin çöküşünü bizzat modernliğin çöküşüyle denk saymak, tarihimizi hâlâ çok sınırlayıcı bir

48 Weber'den aktaran Gordon Craig, "Demonic Democracy", *The New York Review of Books*, 13 Şubat 1992, s. 21. Ayrıca bkz. David Harvey, "Class Relations, Social Justice and the Politics of Difference", M. Keith ve S. Pile (ed.), *Place and Politics of Identity*, New York, Routledge, 1993, s. 41-66.

49 Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations", *Foreign Affairs*, Yaz 1993, s. 22-49.

50 Robert Kaplan, "The Coming Anarchy", *Atlantic Monthly*, Şubat 1994, s. 44-76.

51 Berman, *All That is Solid*, s. 17.

modelin merceğinden okuduğumuz anlamına gelir. Bu modellerin gittikçe sahneden çekilmesi beraberinde modernlik umudunu götürmemekte, tam tersine modernleşmenin kurtarıcı ve güç verici dinamiklerini serbest bırakmaktadır. Geçmişin yapay kesinliklerinden ve tekörnekliklerinden kurtulduğumuzda, bu dünyayı kaotik ve güvensiz değil, olanaklarla dolu görebiliriz; yani "farklı ve alışılmamış her şeye özlem içindeki hayallerin ve fantezilerin daha etkin olarak doldurduğu"[52] bir dünya olarak... Lerner'ın çok iyi bilinen etnografyasında, Balgatlı bakkal Amerikan filmlerini daha heyecanlı oldukları için tercih ettiğini söyler: "İnsanın kafasında daha sonra ne olacağı sorusunu uyandırıyorlar" der.[53] Belki de film hâlâ devam ediyor ve biz de ne olacağını merakla bekliyoruz.

52 Lerner, *Traditional Society*, s. 23.

53 *age.* s. 28.

1990'LARDA TÜRKİYE'DE MODERNLEŞMENİN DOĞRULTUSU

ÇAĞLAR KEYDER

Türkiye toplumu, 20. yüzyılın son onyılında derin bir huzursuzluk duygusuna kapıldı. Elit ve aydın kesimler hatanın nerede olduğunu, daha doğrusu kendilerinin nerede hataya düştüklerini sorgularken, halk da bu yön bulamayışa, artan toplumsal düzensizliğe, kurumların çürüyüşüne ve yasatanımazlığa uyum sağlamaya çalıştı. Kalkınmacı idealin terk edildiğini görünce ulus-devletin vaatlerini daha bir kuşkuyla karşılar oldular. Devlet gücünü silah olarak kullanan modernleşmecilerin bilinçli olarak modernleşmeyi dayattığı bir ortamda, devletin bunalımı sanki bütün projenin iflasını haber veriyordu. Türkiye gerçekliğinin doğurduğu karamsarlık, küresel modernleşme projesinin tükendiği korkusuyla birleşerek şiddetlendi: Batının kültürel başarılarının artık yinelenemeyeceği, Türkiye'nin modernleşmesinin ayrılmaz bir bileşenini oluşturan Avrupa lehindeki jeokültürel tercihin terk edilmesi gerekeceği korkusuydu bu.

Modernleştirmeci Türkler modernleşmeyi Batılılaşmayla, Avrupa uygarlığında bir yer edinmekle özdeşleştirmişlerdi.[1] Modernlik onların kavrayışında bütünsel bir projeydi; Avrupa'yı modern kılan kültürel boyutların tümünü kucaklayıp içselleştiren bir proje. Onlar sadece akılcılığı, bürokratikleşmeyi ve örgütsel etkinliği artırmakla yetinmiyor, laikliği, bireyin özerkliğini ve kadın-erkek eşitliğini sağlamak için bir toplumsal dönüşüme de ihtiyaç duyuyorlardı. Bu proje yerel kültüre ancak folklor çerçevesine sığabilecek kadar bir yer tanıyor, modernlik kavramının saflığının "İslami" ya da "Türk" gibi bir niteleyici sıfatla bozulmasını kabul etmiyordu.[2]

---

1 Daha kapsamlı bir yaklaşım için bkz. Çağlar Keyder, "The Dilemma of Cultural Identity on the Margin of Europe", *Review*, XVI, no: 1, Kış 1993, s. 19-33.

2 Modernleşmenin bu alternatif kavramlarının bir değerlendirilmesi için bkz. Dean

Yukarıda sözü edilen karamsarlığa yol açan, modernleşmeyi Batılılaşmayla tamamen bir tutan bu modernlik kavramıydı. Oysa örgütsel etkinlik ve akılcılığa doğru fiili dönüşüm süreci anlamında bir başka modernleşme kavramı daha vardır; bu kavramda Aydınlanmayla ilgili hiçbir normatif yükümlülük yoktur. Bu "Batılı olmayan modernleşme" yaklaşımı, Türkiye'de pek çok taraftar kazandı. Bu yaklaşımı savunanlar, postmodernizmin melezi yüceltmesini andıran bir tutumla, toplumsal bağların çözülmesinde ve modernleşmenin emellerini tehdit eden inançların yükselmesinde olumlu bir yan görüyorlar; belki de Batılılaşma yanlıları bir zamanlar uğraştıkları kesimle bir müzakere masasına oturabilecekler. Modernleşmeyi tehdit edenlerde bir kültürel kimlik arayışı gözleniyor; insanlar, şimdiye kadar tanımlamalarına izin verilmemiş yaşam dünyaları üzerinde hak iddia ediyorlar.

Kalıptan sapmalardan nefret eden Batılılaşma yanlılarının tersine, iyimserler yerel ile moderni birleştirmeyi öneriyorlar. Çerçevesi belirtilmemekle birlikte, bileşim genellikle "İslami ve modern" başlığı altında betimleniyor.[3] Bu anlayışı savunanlar Aydınlanma ideallerinin normatif ithali olarak tanımlanan modernleşmenin öldüğünü ilan ediyor, modernliği yerel (dolayısıyla bazılarına göre otantik) bir düzeyde elde etme olanağını sevinçle karşılıyorlar.

Modernleşmenin ancak bütünsel olabileceği ve Aydınlanma ideallerini gerçekleştirmeyi amaçlaması gerektiği konusunda Batılılaşma yanlılarının tutumunu normatif açıdan paylaşıyorum. Tepeden inme modernleştirme ve ulus-devletin başarılarının temsil ettiği momentin tükendiği teşhisi doğru olabilir; ama buradan hareketle modernlik projesinin artık tamamen tıkandığı sonucuna varmak gerekmez. Modernleştirmeyi tepeden inme getiren toplum yönetimi daha başlangıcında sakattı; dolayısıyla bireylerin özgür ve eşit olduğu bir toplum idealine ulaşılabilmesi için aşılması gerekir. Bu ancak modernleşme çizgisinin toplumun kendisine kayması ve bireylerin yurttaş statüsüne kavuşmasına olanak verecek yeni bir siyasal ve yasal çerçevenin oluşmasıyla sağlanabilir. Yani, modernleşmeye normatif olarak bağlılık duyan kişiler için durumun doğru teşhis edilmesi çok

---

Tipps, "Modernization Theory and the Comparative Study Societies, a Critical Perspective", *Comparative Studies in Society and History*, XV, Mart 1973, s. 196-226; Charles Taylor, "Inwordness and the Culture of Modernity", Alex Honneth, Thomas McCarthy, Claus Offe ve Albrecht Wellmer (ed.), *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightment*, Cambridge, MIT Press, 1992.

3 Bu görüşe ilk esin kaynağı Reinhard Bendix'in yeni ufuklar açan makalesi olmuştur denebilir: "Tradition and Modernity Reconsidered", *Comparitive Studies in Society and History*, IX, no: 3, 1967, s. 292-346.

önemlidir: Geçmişte devletin sağladığı modernleşme momentini yeniden elde etmenin bir yolu var mıdır? Modernleşme dinamiği bundan böyle toplumdan çıkacaksa başlıca temsilcileri kimler olacaktır ve başarıya ulaşmaları için gerekli siyasal koşullar nelerdir? Köklü cerrahi müdahaleye ihtiyacımız olduğu doğru, ama modernleşme öldü diye resmi bir soruşturma başlatmak için vakit erken.

Tepeden İnmeci Bir Modernleşme

"Modern" kökünden türetilmiş bütün sözcükler içinde Türkiye'nin deneyimine en uygun düşeni, "modernleştirmek"tir. Fiilin ardındaki özne modernleştirici elit, bu elitin hedefi ise kendi modernlik anlayışına uygun kurum, inanç ve davranışları seçilmiş nesneye, yani Türkiye halkına kabul ettirmekti.

Tepeden inmeci modernleştirme ile kendi kendini oluşturan toplumsal bir süreç halindeki modernleşme arasındaki en önemli ayrım, modernleştiricilerin devlet gücünü ellerinde tutmaları ve kendi çıkarlarına göre davranmalarıdır. Bu nedenle Batılılaşmayı savunsalar bile modernliğin bütün boyutlarına bağlı olmayabilirler. "Tepeden inmeci modernleştirme" formülündeki başlıca sorun da modernliğin tam açılımıyla modernleştirmecilerin gerçekleşmesini istedikleri sınırlanmış biçimi arasındaki bu olası çatışmadır. Modernliğin bölünmez bir proje olduğu ve modernleştiricilerin bu projeyi yapay olarak güdükleştirmelerinin genellikle bunalıma yol açtığı kabul edilir; bu görüşün en tanınmış savunucusu da Barrington Moore'dur.[4] Moore modernliğin şu ya da bu yanının, mönüden yemek ısmarlarcasına isteğe göre seçilip alınamayacağını ileri sürmüştür. Moore'a göre, siyasal modernleşmenin —eski düzenin egemen sınıfı gücünü koruduğu için— eksik kalması, faşizme doğru giden bunalımlı bir yörüngenin belirleyicisidir. Bence Türkiye'de devlet geleneğinin tarihsel oluşumu, modernleştiricilerin modernliğin kapsamını sınırlandırmaya çalışırken yaptıkları seçimleri belirlemiş, böylelikle ilan ettikleri Batılılaşma hedeflerine zarar vermiştir. İzleyen sayfalarda bu görüş savunulacaktır.

Türkiye örneğini inceleyenlerin çoğu, Osmanlı modernleştiricileriyle Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları arasında bir süreklilik olduğunu kabul ederler.[5] I. Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı devlet yapısı ortadan kaldırılmadı; yeni Türkiye devleti sadece birkaç farklı kadroyla onun yerini aldı. Üstelik imparatorluğun etnik yapısı ve Kurtuluş Savaşı'ndan sonra

4 Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, Beacon, 1966.

5 Bu doğrultudaki güçlü bir tarihsel sav için bkz. Eric J. Zürcher, *Turkey: A Modern History*, Londra, I. B. Tauris, 1993.

Hıristiyan nüfusun sınırdışı edilmesiyle, devlet eliti güçlü bir burjuva sınıfının işbirliği yapıp yapmayacağını düşünmek zorunda kalmadı. Türkiye Cumhuriyeti doğduğunda imparatorluk dönemindeki tüccar, banker ve sanayicilerin çoğu artık ortalıkta yoktu.[6] Hatta, ulusal modernleşme sürecinde devlet politikaları sayesinde yeni bir burjuvazi yaratıldı.

İmparatorluk elitiyle Cumhuriyetçi elit arasındaki sürekliliğin Osmanlı toplum yapısının temel bir özelliğine, yani büyük toprak sahiplerinin bulunmamasına (ya da bürokrasinin göreli bağımsızlığına) dayandığı söylenebilir.[7] Büyük toprak sahiplerinin olmaması nedeniyle eski düzenin koruyuculuğu bürokrasinin reformcu olmayan kanadına düştü; milliyetçi aydınlar ciddi bir muhalefeti göğüslemek zorunda kalmadılar. Latin Amerika oligarşileri ya da 1920'lerde Mısır'daki Vafd hareketinin çıkar çevreleri gibi, kendi dar tabanı için ekonomik liberalizm ve medeni-siyasal haklar talep edebilecek güçlü bir toprak sahibi sınıfın olmaması yüzünden, toplumda hiçbir grup devletin mutlakıyetçiliğine karşı çıkma olanağını bulamadı.

Devletin sınıfsal temelinde devrimci bir değişiklik olmayınca devlet sınıfı ile kitleler arasındaki temel ayrım pekişti. Cumhuriyet devletinin, kuruluşuna yol açan savaş sırasında edindiği maddi kaynaklar da konumunu güçlendirdi. I. Dünya Savaşı ve Yunanistan'la savaş boyunca Müslüman olmayan nüfusun saf dışı bırakılması ve dışarıya sürülmesiyle, onlardan kalan mülklerin yanı sıra boşalan mevkiler de yeni devletin, geri kalan nüfusa dağıtabileceği çeyizine katıldı. Bu dağıtım hem yerli bir burjuvazinin yaratılmasını hızlandırmaya, hem de onları devlete borçlu kılmaya yaradı. Yeni devletin kuruluşundan kısa bir süre sonra dünya ekonomik koşulları ve dönemin ideolojik ortamı antiliberalizme ve ekonomide devlet güdümüne elverecek yönde değişti. 1930'larda ve II. Dünya Savaşı döneminde kapitalist birikim süreci tümüyle devletin denetimi altına girdi.

Savaştan sonra Türkiye'nin devlet eliti —Amerikan hegemonyasındaki blok içinde yer alma çabalarının da etkisiyle— ekonomik liberalizmi benimseye razı edildi. Ama birkaç yıl içinde hem Amerikalılar hem de devlet eliti, kalkınmanın ekonomik liberalizmle değil planlı bir ithal ikameciliği aracılığıyla sağlanabileceğini gördüler. Böylece devlet yeni idari yetkiler kullanacağı geniş ayrıcalıklarla donatıldı. Ekonomik kalkınma sürecinde uğranacak kaybın da arttığı bu yeni ortamda işadamları için devlete mey-

6 Bu dönemin daha kapsamlı bir anlatımı için bkz. Çağlar Keyder, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*, Londra, Verso, 1987.

7 Bkz. Ellen Kay Trimberger, *Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Egypt, Peru, Turkey, and Japan*, New Brunswick, Transaction Books, 1977.

dan okumanın bedeli son derece ağırdı.[8] Bürokratlar neredeyse bir dokunulmazlık zırhı altında bağımsız karar alabiliyorlar, hızlı kalkınma adına hesap vermekten kurtuluyorlardı. Devletin toplumsal ve ekonomik politikası da toplumdaki karşı çıkışları etkili biçimde önleyebilmesinde rol oynadı.[9] Dönem ulusal kalkınmacılık dönemiydi; dünya koşulları devletin ekonomiyi göreli bir kapalılık içinde düzenlemesine olanak veriyordu. Büyük Bunalım sırasında devletçilik, sonra da Amerikan politikalarına ve dönemin dünya ekonomik koşullarına uygun ithal ikameciliği, devletin ihtiyacı olan politika paketlerini sağlamıştı.

Ulusal kalkınmacılık ekonomik vaatlerini başarıyla gerçekleştirdi. 1980'lere kadar çevrel ekonomilerin çoğunda olduğu gibi, Türkiye'de de dikkate değer bir kalkınma, ulusal ekonomik bütünleşme, kentleşme ve refah düzeyi artışı görüldü. Bu kazanımlar popülist söylemi besleyen toplumsal haklar reçetesi çerçevesinde halka aktarıldı. Ne var ki, maddi ilerleme bireysel özerkliğin ya da yasal hakların gelişmesini getirmedi. Tam tersine, denebilir ki, sosyal hakların başarıyla uygulanması yüzünden yurttaşlık kavramı gücünü yitirdi. Popülizm güçlü bir devletin kendi konumunu başarıyla pekiştirmesinin yolu haline geldi; devlet güçlü kaldığı sürece, yurttaşlık hakları ve temel özgürlükler de askıda kalabilirdi.

Devlet sosyal programları meşruiyetini halka yaymanın bir aracı haline getirdi; böylelikle bölüyor, bir bağımlılık ilişkileri ağı yaratıyor, koloniileştiriyordu. Bu programlardan yararlanacaklar, bir birey olarak kimliklerine göre değil ait oldukları gruplara göre tanımlanıyorlardı.[10] Devletin cömertliği, varlıklarını devletin yeni parçalara ayrılmış bir toplumu tanımlama ve denetleme gereksinimine borçlu olan tüzel kişiliklere yönelmişti. Siyasetin maddi ödüllerin dağıtımı üzerinde bir pazarlığa indirgendiği bu koşullarda, siyasal hakların, patronaj ilişkilerine katılabilmek için bir strateji ve prosedür olarak algılanması, sıradan ve yeterli görünüyordu.

Devlet elitinin halktan kopukluğu ve tahakkümü, yaydığı milliyetçi ideoloji ve kültür düzeyinde de ortaya konabilir. İmparatorluktan ulus-devlete geçiş sürecinde, devlet otoritesini meşrulaştırıcı söylemde bir değişiklik olmuştu. İslamcılık ile üst düzeydeki elit bağlılığının bir karışımı olan Osmanlıcı ideolojiden vazgeçilmesi gerekmişti. Onun yerine, impa-

8 Bkz. Ayşe Buğra, *State and Business in Modern Turkey: A Comparative Study*, Albany, SUNY Press, 1994.

9 Siyasal kültür için bkz. Ergun Özbudun, "State Elites and Democratic Culture in Turkey", Larry Diamond (ed.), *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Boulder, Lynne Rienner, 1993, s. 247-68.

10 Lisa Anderson, "Liberalism, Islam and the Arap State", *Dissent*, Sonbahar 1994, s. 439-44.

ratorluğun dağılmasının nedenlerine karşı gecikmiş bir tepki gösterildi ve milliyetçilik ortaya çıktı. Ayrılıkçılarla ve toprak isteyenlerle savaşırken, Osmanlı devlet eliti kendine özgü bir tür milliyetçilik yaratmada ağır davranmıştı; imparatorluğu korumaya çalıştığından, milliyetçilik zaten kendine ters düşmesi demekti. Ama daha sonra, I. Dünya Savaşı'nın ardından daha sınırlı topraklar üzerinde bir egemenlik olasılığı belirdiğinde, Türk milliyetçiliğini seçmek zorunda kaldılar.

19. yüzyılın ortalarından başlayarak Almanya ve Çin gibi birbirinden çok farklı örneklerde savunmacı modernleşme milliyetçiliğin terimleriyle dile getirilmişti. Üçüncü Dünya koşullarında modernlik sorunu, ulus-devletin kurulması sorunuyla iç içe geçmişti.[11] Yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu ideolojisini de böyle yukarıdan aşağıya bir milliyetçilik oluşturdu. Bu oluşum içinde devlet, ulusun sınırlarını çizebiliyor, bu sınırların dışına taşılmadıkça da kolektif bütünün bir tehditle karşılaşmayacağı çerçeveyi belirleyebiliyordu. Böyle bir yapısal ve toplumcu yaklaşım, bireylerin toplamından oluşan nüfusun çevresinde birleşebileceği bir yurttaşlık kimliği yaratma olanağını reddetmenin gerekçesini sağladı. Bir başka deyişle, evrensel geçerlilik taşıyacak (ve zamanla Marshall'cı anlamıyla yurttaşlığın çağrıştırdığı hakların ivme kazanacağı bir aşamaya ulaşacak) ilkeler

üzerine oturtulmuş bir yurttaşlık hiçbir zaman gelişmedi.[12] Bunun yerine otoriter milliyetçilikte birlik ve ortak amaç vurgulandı. Ulusun etnik birlikten kaynaklanan bir türdeşliği ifade ettiği varsayıldı ve bunun aynı ağızla konuşma yoluyla somutlaşması öngörüldü. Dolayısıyla kolektivist görüş kendi içinde otoriter uygulanışını da barındırıyordu; çünkü ulusun konuşacağı tek ağzı bilecek ve temsil edecek bir yorumcular/sözcüler kadrosunu gerektiriyordu. Modernlik projesinin gerçekleştirilmesine işte bu kadro memur edildi.

Çevre ülkelerde milliyetçiliğin yolunu açan, elitlerin azgelişmişlik konusuna yaklaşımlarıydı. Çoğu kez halk da Batı'yla temasın sonucunda

---

11 Elbette Üçüncü Dünya'da milliyetçilik üzerine geniş bir literatür vardır. Bu makalede üzerinde durmak istediğim temel noktalar açısından bkz. Ernst Gellner, *Nationalism,* Ithaca, Cornell University Press, 1983; Eric J. Hobsbawm, *Nation and Nationalism since 1780,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Parta Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse,* Londra, Zed Press, 1986.

12 Bkz. T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays,* Cambridge, Cambridge University Press, 1950. Radikal bir kavram olarak yurttaşlığı tartışan ve gitgide gelişen bir literatür vardır. Temsili bir örnek olarak bkz. Chantal Mouffe (ed.), *Dimensions of Radical Democracy,* Londra, Verso, 1992. Farklı milliyetçilik ve yurttaşlık anlayışları arasında bağlantı kuran bir tartışma için bkz. Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity,* Cambridge, Harvard Unversity Press, 1992.

kendini yerinden edilmiş, farklılaşmış ve kutuplara bölünmüş hissediyor ve bu hoşuna gitmiyordu. Bu hoşnutsuzluk geleneksel olarak meşru görülen toplumsal düzenin sorgulanmasına ve sömürgeciliğe ya da dünya pazarıyla bütünleşmeye karşı bir halk direnişine yol açtı. Sömürgecilik karşıtı milliyetçi hareket, bu direnişin denetim altına alınıp ulusal inşa seferberliğine kanalize edilmesiyle başarı kazanabilirdi. Bir başka deyişle, ulusun inşası için halkın mobilize edilmesi ve güçlendirilmesini sağlamak amacıyla, elitin kendi hıncına (*ressentiment*) halkın hoşnutsuzluğunu katması gerekiyordu.[13]

Partha Chatterjee'ye göre milliyetçi elit kitlelerin hoşnutsuzluğunu dile getirebilir, ama toplumun yeni dünyada varlığını sürdürebilmesi için "modern"e sarılma ihtiyacını duyar.[14] Milliyetçi imajlar ve tarihyazımı, bu ikilemi ve elitin modernliği kucaklarken duyduğu kararsızlığı yansıtır. Milliyetçilik, geleceği karşılamak için geçmişi anlama sorunuyla yüz yüze gelirken, ona eşlik eden metinler de çevrel modernleşmenin benzer problematik niteliğini yansıtacaktır. Batı yayılmasıyla karşılaştığında yerli kültür ve onun direnişiyle uyum gösteremeyen milliyetçi bir söylem, başarısızlık ve kitlelere yabancılaşma tehlikesi içindedir. Eğer yeni oluşum sadece elitin düşüncesindeki modernliğin gereklerine uymak üzere tasarlanmışsa ve halkta bir yankı bulamazsa, yeni rejim meşruiyet sorunlarından kurtulamaz.

Demek ki elit, direnişinde modernin aşkın mantığından yararlanabilmek için onu anlaşılır dile çevirmek, ehlileştirmek zorundadır. Bu ehlileştirme pragmatiktir ve anlaşılabilmek içindir; çünkü milliyetçi elit zaten kozmopolittir; her iki dünyada da var olmanın yolunu bilir, hem evrensel, hem de yerel dilde rahattır.[15] Oysa kitleler bu tür bir akrobasiye hazır değildir. İki ayrı dünyaya ait olmanın muğlaklığı aydınların göze alabileceği bir lükstür; kitlelere ise daha kolay yutulur bir şey sunulmalıdır. Halkın öfkesi elle tutulur hale geldiğinde ve özellikle de dile geldiğinde, anlaşılır bir dil artık acil bir zorunluluktur. Ama bu girişim aynı zamanda aydınları halk diline uyum sağlama, halkın endişe ve öfkesinin, direnme isteğinin boyutlarını kavrama noktasına getirir. Bu uyumu sağlamanın yolu bulunmazsa, elit söylemi halktan kopuk kalacak ve ileride daha büyük tehditle karşılaşacaktır.

Türk milliyetçiliği, kitlelerin "sessiz ortak" konumunda kaldığı ve mo-

---

13 Greenfeld, *age.*, çeşitli yerlerde elit tabakaya özgü hınç ve eksiklik duygusunu işlemektedir.

14 Chatterjee, *age.*, çeşitli yerler.

15 Karş. Alvin Gouldner, "Prologue to a Theory of Revolutionary Intellectuals", *Telos*, no: 26, Kış 1976, s. 3-36.

dernleştirici elitin halkın hoşnutsuzluğunu dikkate alma girişiminde bulunmadığı bir durumun uç örneğidir. Halkın duygularının milliyetçi hareket yönünde seferber edilebilme derecesi Üçüncü Dünya'da büyük farklar gösterir; Anadolu köylüsü bu yelpazenin edilgen ucundadır. Türkiye'de kitleler elitin ilettiği milliyetçi mesajın genellikle edilgen alıcıları olarak kalmışlardır. Halkın isteksizliğini açıklayan bir etken, Osmanlı reformcuları ile Cumhuriyet dönemi milliyetçilerinin birbirlerinin devamı olmasıdır. Bu devamlılığa rağmen, milliyetçi harekete katılmak, yeni rejime bağlılık için gerekli birleştirici deneyimi sağlayabilirdi. Ama bu noktada da sorunlar vardı: Halkın çoğu Yunanistan'la mücadeleyi bir sömürgeci yönetime karşı mücadele olarak değil, bir dış saldırganla savaş olarak algıladı. Böylece savaş zaten seferber olmuş Anadolu gençliği için katlanması gereken yeni bir askeri harekâta dönüştü. Kitleler için tarih sahnesine çıkmanın tek yolu yine orduda er olarak rol almaktı.

Türk ulusal hareketi boyunca kitleleri doğrudan ilgilendiren olay, imparatorluğun Rum ve Ermeni tebaasının ülkeden atılması, sınırdışı edilmesi, katledilmesi ve mübadelesiydi. Aslında Hıristiyan nüfusun varlığı, Anadolu halkının soyut periferileşme kavramını günlük yaşamlarında tanımalarının tek aracıydı. Ama Hıristiyan nüfusun yaklaşık onda dokuzunun
36 (Anadolu'nun toplam nüfusunun yaklaşık altıda birinin) sınırdışı edilmesi ve ortadan kalkmasıyla sonuçlanan olaylar herkesin hoşuna gitmek yerine, sıkıntı ve utanç kaynağı oldu, resmi söylemde olduğu kadar ulusal bilinçte de gizlendi.[16] Hıristiyan tebaanın 19. yüzyılda hem toplumsal, hem ekonomik olarak hızla yükselişinin Müslümanlar arasında hiçbir hoşnutsuzluk yaratmadığını iddia etmek niyetinde değilim. Bununla birlikte farklı "millet"ler her gün birbirleriyle ilişki içindeydi; geçerli davranış normları nezaketi ve karşılıklı saygıyı öngörüyordu.

Bu ortam dikkate alındığında, yaşanan olaylar, aralarında var olabilecek husumetin derecesiyle asla orantılı değildi. Savaş yılları Batı Anadolu'da Rumlara karşı duyguları şiddetlendirmiş olsa bile, bu durum 1915'te doğuda Ermeniler ya da daha sonra İç Anadolu'da Karamanlılar ve Karadeniz'de Pontus Rumları için geçerli değildi. Düşmanlıklar, halkı ulusal dava çevresinde toplamak ve geniş katılımı sağlamak yerine, ulusal mücadelenin başlıca olayının katılanların ortak hafızasında bastırıldığı bir durum yarattı. Etnik azınlıkların fiziksel olarak tasfiye edilmesinin beraberinde getirdiği maddi ödüller nedeniyle bu bastırış büsbütün etkili oldu.

---

16 Bu durum henüz değişmiş olmaktan uzaktır. Suskunluğu kırmaya çalışan ve olayın Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki önemini vurgulayan önemli bir inceleme, gariptir ki hak ettiği büyük ilgiyi görememiştir. Bkz. Taner Akçam, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Meselesi*, İstanbul, İletişim, 1993.

Kitle katılımının derecesi hem mücadele sürecinin biçimlenmesi açısından önemliydi hem de milliyetçi tarihyazımının içeriğini ve yeni rejimin meşruiyet temelini oluşturmak üzere yaratılan kimliği belirledi. Ulusal seferberliğin amacı, aşkın Batı mantığının benimsenmesi olarak formüle edilirken, halkın duygularını besleyecek yerel bir şeyin de yüceltilmesi zorunluydu. Bu, ulusu hayal etmenin tanımında vardır. Milliyetçi Türk tarihyazımının ana sorunu, milliyetçi elitin başarmaya çalıştığı ile kitleleri katılmaya teşvik edebilecek olan arasında bir mutabakat olmamasıydı; katılanların hayatında en fazla önem taşıyan olaylarla da uzlaşamadı. Bunun sonucu olarak resmi söylem, yaşanan hikâyenin çok önemli bir bölümünü açıkça örtbas etti, tamamen uydurma hale getirdi. Bu tarihte bir mutabakata varmanın zemini kalmamıştı, çünkü ortaklaşa yaşananlar dışarıda bırakılmıştı. Böylece milliyetçi elit, tarihin ve ulusal kimliğin oluşturulmasını tümüyle bir araç olarak ele alma olanağını buldu; sonunda karar kıldığı, halk öğelerini de kapsama açısından acınacak kadar yetersizdi. Bu süreç içinde kitleler edilgenliklerini korudu; anlaşıldığı kadarıyla dile getirilmeyen bir karşılıklı suskunluk antlaşmasını kabul etmişlerdi.[17]

Kitlelerin suskunluğu sayesinde, elit hayali bir "halk" yaratabildi. "Halk"ın folklor ve tarih aracılığıyla yeniden tanımlanması, milliyetçiliğin her türlüsünde rastlanan ortak bir özelliktir ve bu tanımın kitle kültürünün bağlamından koparılmış çeşitli öğelerinin asimilasyonundan çıkıp ulus projesinin bütünleştirici simgelerine doğru gitmesi beklenir.[18] Türkiye örneğinde bu yeniden tanımlama alışılmıştan daha serbestçe yapılabildi, çünkü henüz taze oluşturulmuş bir halk "geleneği"nin öğeleri, önceden var olanlar göz ardı edilerek, otantik (ve resmi) biçim olarak kitlelere yeniden sunuldu. Bu yeni oluşumu tanımlayan vektör kudret, birlik, devlet kurucu dirayet ve özgüven gibi bütün olumlu erdemleri kapsayan lekesiz bir etnik mirastı. Özsaygıyı artırmaya yönelik bu söylem, kahramanlık heykellerinden etnografik ayrıntılara, halk müziği, destanlar ve kahramanlardan resmi törenlere kadar bütün ulusal simgelerin tanımlanmasını

17 Yabancı sayılan etnik azınlıkların toplumsal tasfiyesi, aksi takdirde milliyetçi elitlerin boğuşmak zorunda kalacağı muğlaklığı da ortadan kaldırdı. Batı alışkanlıkları ve yaşam tarzıyla maddi bağlantının böyle koparılması, göze görünür elle tutulur bir referans olmadan kurgusal bir Batı'yı hayal etme olanağını verdi. Böylelikle Batı, zararlı ya da bozucu etkileri olmaksızın söylem düzeyinde ve idealize edilmiş bir biçimle tanıtılabildi. Olumsuz boyutu giderildiği için, modernleşme savunmaya dönük bir tavır almayı gerektirmeyen, bütünüyle olumlu bir proje olarak sunulabildi. Elit tabaka kendini bir sömürge gibi hissetmiyordu, çünkü kendisini benzemeye çalıştığı dünyadan farklı bir dünyada görmüyordu.

18 Karş. Michael Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin, University of Texas Press, 1982.

sağlayan matriksi oluşturdu.[19] Bu noktadan sonra halk kültürü de toplumun yönlendirilmesini sağlayacak bir başka alan haline geldi.

Bundan sonraki Türkiye tarihi, söylemi halkınkinden kökten farklılaşan modernleştirici elit ile sessiz kitleler arasındaki uçurumun çevresinde oynanıp durdu. Elitin modernleştirici söylemi ile kitlelerin yaşamı arasında ortak nokta bulunamadı. Dolayısıyla Batılılaşma ideali, moderni getirenlerin devletçi ve otoriter yaklaşımıyla özdeşleştirildi. Buna tepki olarak, dayatılan modernleşmeye meydan okuyan, otantik görünüm altında bir direniş kültürü gelişti. Tepeden dayatılan modernleşme, kaçınılmaz olarak nesnesini, yani mevcut yerli kültüre bağlı kalanları politize eder ve onların kültürünü ancak tortusu kalmış bir söyleme dönüştürür.[20] Üzerinde durduğumuz örnekte elitler ile kitleler arasındaki cepheleşme açığa çıkarken, bu söylem tortusu, hepsi de başlatılabilecek diyalogların budandığı, köreltildiği ya da güdük bırakıldığı biçimlerden kaynaklanan çeşitli tonlardaki popülist projeleri canlandırdı.

Milliyetçilik kolektiviteyi bir topluluk olarak yeniden tanımlamaya çalışır. Türk milliyetçiliği, yeni topluluğun incinebileceğini ve hasmane dış güçlerden dolayı tehlike altında yaşadığını özellikle vurguladı. Devlet, topluluğu korumak için cesur ve yılmaz olmalıydı. Öngörülebileceği gibi, bu koruma içerideki aykırı seslerin de yasaklanmasını gerektiriyordu. Otoriterlik devletin meşruiyet ilkesi olarak kolektivist milliyetçiliğe dayanmanın zorunlu sonucu haline geldi. Bir başka deyişle tepeden inmeci modernleştirme, *gemeinschaftlich* evrenlerinde yaşamlarını sürdürmeleri beklenen bireyleri değil, birlik içindeki ulusu modernleştirme anlamına geldi. Bu proje ulusal birliği meydana getiren unsurların bireyselleşmesine izin vermedi. Böylece ilan edilen Batılılaşma niyetleriyle fiilî olarak sınırlı kalan modernleşme arasında gitgide derinleşen bir uçurum ortaya çıktı.

İşte bu yüzden, milliyetçiliğin modernleşmenin ideolojik ortamını oluşturduğu elit güdümlü dönüşüm örneklerinde, tepeden inmeci modernleştirmeyi eksiksiz bir modernleşmeyle aşmak için devlet elitinin alt edilmesi gerekir.[21] Ama öncelikle dayatma ve onunla birlikte devlet elitin-

19 Bkz. James M. Orr, "Nationalism in a Local Setting", *Anthropological Quarterly, 64,* no: 3, Temmuz 1991, s. 142-51; Martin Stokes, "Hazelnuts and Lutes, Perception of Change in a Black Sea Valley", Paul Stirling (ed.), *Culture and Economy, Changes in Turkish Villages,* Londra, Eothen, 1993.

20 Bu noktaya ilişkin bir değerlendirme için bkz. Bobby Sayyid, "Sign O'Times: Kaffirs and Infidels Fighting the Ninth Crusade", Ernesto Laclau (ed), *The Making of Political Identities,* Londra, Verso, 1994, s. 264-86; yazar böyle bir dayatmayı genel bir "Kemalizm"le özdeşleştirmektedir.

21 Karş. Metin Heper, "The Strong State as a Problem for the Consolidation of Democracy, Turkey and Germany Compared", *Comparative Political Studies,* 25, no: 2, 1992, s. 169-94.

ce modernlik kavramına yüklenen önyargılar son bulmalıdır. Bu da ancak halkın modernliği benimsemesini sağlayacak hukuki ve siyasi koşulların yaratılmasıyla, yani yurttaşlık hakları için hukuki temelin ve bireysel özerklik için kurumsal çerçevenin oluşturulmasıyla gerçekleşebilir.[22]

Modernleşmede Bunalım Dönemi

Dünya tarihi terimleriyle konuşursak, ulusal kalkınmacılık dönemi kapanmıştır.[23] Milliyetçi-modernleştirici devletin çöküşü, yeni bir bağnaz milliyetçi coşku dozunun aşılanmasıyla önlenemez. Böyle bir senaryo marjinal düzeyde bir kabuğuna çekilmeyi sağlayacaktır; mevcut dünya koşullarının pek de dıştalamayacağı bir sonuçtur bu. Kapitalizmin zaman içinde bütün duvarları yıkacağına ve insanlığın bütün çıkınlarını kendi sahasında bütünleştireceğine inanmak artık olanaksızdır. Bir an bunu yaptığını varsaysak bile, kapitalizmin artık yayılışını moderne doğru kültürel bir dönüşümle birlikte gerçekleştirmeye ihtiyaç duymadığına dair gitgide artan bir kuşku duyulmaktadır.[24] Dolayısıyla kapitalist kalkınmanın bir dönüşüm getireceğine tevekkülle inanmak mümkün değildir.

Diğer bir seçenek olarak ise, modernleştirici momentin ulusal kalkınmacılığa bir geri dönüş yapmadan başarı kazanması hayal edilebilir: Bu yeni düzenin temelinde etnik ve popülist olmayan sivil bir yurttaşlık ilkesi yatacak, devlet bireylerin temel yurttaşlık haklarını tanıyacak ve siyasal liberalizm yol gösterici ilke olarak kabul edilecektir. Bu seçeneği savunanların iyimserliği, devlet merkezli kalkınmacılığın çöküşünden kaynaklan-

22 II. Dünya Savaşı'ndan sonra, Türk modernleştirmecilerin tek partiye dayalı siyasal iktidardan vazgeçmek ve temsili demokrasi çerçevesinde sınırlı muhalefeti kabul etmek zorunda kaldıkları doğrudur. Ama geriye dönüp bakıldığında, Amerikan hegemonyasının baskısı altında yarışmaya dayalı parti siyasetinin başlamasının, siyasal liberalizme geçişten çok elitlerin yarıştığı dar bir arenanın açılışı olduğu söylenebilir. Tek parti 1950 seçimlerini kaybedince, bu değişimi, devletin ayrıcalıklarını kaldırmaya ya da yurttaşların haklarını tanımlayıp güvence altına almaya yönelik bir hukuk reformu izlemedi. Devlet elindeki yetkileri kullanmaya devam etti; bireylere ifade ve örgütlenme özgürlüğü getirecek bir hukuki çerçeve, hatta bürokratik yetkilere karşı özerk mahkemelere başvurulmasına olanak verecek bir hukuk düzeni hiçbir zaman gerçekleşmedi. Bu ortamda doğan örgütler devlet karşısında bireylerin yurttaşlık haklarını savunabilmek için yeterli özerkliği hiçbir zaman elde edemedi.

23 Karş. Immanuel Wallerstein, "The Concept of National Development, 1917-1989, Elegy and Requiem", *American Behavioral Scientist*, 35, no: 3-4, 1992, s. 517-29.

24 Kültürel görelilik bu olasılığı meşru kılmaktadır; Üçüncü Dünya araştırmacıları arasında Aydınlanma ideallerini savunmaya devam eden birkaç kişi de böylesine bir kapitalist dönüşüm anlayışına karşı çıkmaktadır; karş. Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry*, 20, no: 2, Kış 1994, s. 328-56.

maktadır. Ulusal ekonomilerin yürümediği ve burjuvaziyi palazlandırma ya da halkı bütünleştirme politikalarının artık süremeyeceği açıkça görülmüştür. Bunun sonucu olarak devlet ciddi bir bunalım içindedir; şimdiye kadar dayandığı meşruiyet temeli ayağının altından çekilmiştir.

Yurttaşlığa dayalı bir düzen talep edebilecek bir kesim, otoriter dönemde palazlanmakla birlikte artık bu siyasal düzeni sınırlayıcı ve ekonomik yöneylemini arkaik bulan burjuvazidir. Türkiye burjuvazisi yakın dönemlere kadar zayıf ve utangaçtı. Şimdi ise saflarında, kalkınmacı devletin keyfiliği ve işine geldiği gibi davranma eğiliminin gitgide artmasının getirdiği maliyeti fazlasıyla ağır bulan bir grup vardır.[25] Uluslararası şirket burjuvazisinin uzantısı olabilecek ve onlarla rekabet edebilecek kadar güçlü olan bu işadamları, hukuk düzeninden ve devletin önemli politikalarında genelde öngörülebilir bir çerçeveden yanadır.[26] Güvenirlilik aradıkları için bürokrasinin sorumluluk taşımasını istemektedirler.

Türk burjuvazisinin "küreselleşme"yi seçmesi, Batı'yla bağlantılı görülen bazı normların benimsenmesini de gerektirmektedir. Aslında bu son nokta, devlet kadroları, yani tepeden inme modernleştirmenin eski savunucuları arasında bir bölünmeye yol açmıştır. Türkiye'nin Avrupa'daki çeşitli uluslararası örgütlerle, özellikle de Avrupa Birliği'yle ilişkileri 1990'larda Batılılaşma hedeflerinin açıkça ilan edilmesini gerektiren bir dönüm noktasına vardı. Bu forumlar yurttaşlık hakları ve siyasal haklar alanındaki reformları uygulamak için koşulların henüz olgunlaşmadığına ilişkin mazeretleri artık kabul etmek niyetinde değildi. Dolayısıyla bireysel özerkliğin hukuki temellerini atmayı reddetmenin jeokültürel "Avrupalılık" iddiasından vazgeçme anlamına geleceği açıkça görüldü.[27] Dolayısıyla siyasal elitin bir kanadı burjuvaziyle (ve bazı aydınlarla) ittifaka girdi, herhangi bir politikanın hukuk düzeni ve yurttaşlık haklarını temel alması gerektiğini savundu.

Siyasal liberalizmin savunulmasındaki bir başka itici güç, etnik ayrılıkçılığı ve İslami köktendinciliği anlama ve bunlara karşılık verme çabası oldu. Bu hareketlerin, özellikle de köktendinciliğin hedefleri liberal bir düzende yeniden güçlenmesi zor görünen hedeflerdir; siyasal liberalizme dayalı yurttaşlık ve gerçek laiklik yerleştirilirse, bu hareketlerin canlılığını epeyce kaybedeceği iddia edilebilir. Etnik ayrılıkçılık için şu vaat çok be-

25 Bu aşamalı görüşün açık bir ifadesi için bkz. Nigel Harris, "New Bourgeoisies?", *Journal of Development Studies*, 24, no: 2, 1988.

26 David G. Becker, "Beyond Dependency: Development and Democracy in the Era of International Capitalism", Dankwart A. Rustow ve K.P. Erickson (ed.), *Comparative Global Dynamics, Global Research Perspectives*, New York, Harper Collins, 1991.

27 Bu nokta üzerinde "Dilemma of Cultural Identity" adlı makalemde durmuştum.

lirgindir: Yerini bir tür anayasal yurttaşlığa bırakmak üzere kolektivist milliyetçilik ideolojisinden vazgeçilirse, kültürel kimliğin ifade edilebileceği bir kamu alanının yaratılmasına olanak verecek güvenilir bir hukuki ve idari düzen kurulursa, ayrılıkçı talepler muhtemelen yumuşayacak, yeni kazanılmış haklardan yararlanma yoluna gidilecektir. Her ne kadar dinsel hareket içinde "modernist" bir çizginin belirtilerini bulmak zorsa da, siyasal İslam'ın cephanesini devletin laiklik adına savunduğu otoriter anlayışlarından sağladığı da doğrudur. Gerçek bir laiklik yoluyla cemaatçi İslami hareket pekâlâ sıradan bir "asr-ı saadet" akımına ve marjinal kesimlere dayalı bir seçmen kitlesine indirgenebilir.

Başka bir seçenek de İslami hareketin gerçekten İslami-demokratik bir partiye dönüşmesidir. Bu, Kürtçü ve İslami hareketlerin şu anda temel haklar ve siyasi liberalizmi talep etmedikleri anlamına gelmiyor. Tersine, kamusal alandaki duruşları ve Türkiye devletini etkileyen uluslararası odaklarla bağlantı kurmaları, kendi demokratlaşma platformlarını öne çıkarıyor. Şimdiye kadar sessiz kalmış bir dini azınlık olan Alevilerin evrensel talepleriyle de birleşince, otoriter devlet elitine karşı önemli bir ortak cephe ortaya çıkıyor. Ama bu nesnel ittifak potansiyelinin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini zaman gösterecek.

Demek ki, Türkiye'de mücadelenin milliyetçi ve popülist meşruiyeti yavaş yavaş un ufak olan geçmişin otoriter-modernleştirmeci ve ataerkil devleti ile modernist bir siyasal liberalizm ve yurttaşlık kavramı arasında sürdüğü söylenebilir. Kendini toplumsal değişimin bekçisi olarak gören modernleştirmeci bir devletten siyasal liberalizm ve yurttaşlık üzerine kurulu modern bir devlete geçişin otomatik olarak ya da kolayca gerçekleşmeyeceği açıktır. Eski devlet anlayışıyla iş görenler ve bu anlayışı destekleyenler güçlerini yitirdiklerinin farkındalar; bir kavga vermeden teslim bayrağı çekmeyecekler. Anlaşılan otoriterlik idealinin ömrünü uzatmak için çarpışmayı seçtiler. Devlet merkezli modernleştirmenin maddi koşulları artık yeniden yaratılamayacağına göre, bu özel seçimin tarih sahnesinden daha büyük bir hızla çekilmenin tek alternatifi olduğunu düşünmekte haklı sayılabilirler. Barrington Moore'un işaret ettiği gibi, tepeden inmeci modernleştirmenin yörüngesi yönetici sınıfın halktan da yaygın tepki sağlayacak bir stratejisiyle son noktaya erişebilir. Yeniden dağıtımcı ekonominin getirdiği yıkım, ayrıca küresel ölçekte gittikçe artan bir kutuplaşmanın yaşandığı duygusu, henüz marjinalleşen kesimlerin gözünde aşırı milliyetçiliği popüler hale getirir. Eğer devlet sınıfı, eski modernleştirmeci kesim, kendi varlığını sürdürmek için hareket etmeye devam ederse, ufuktaki siyasal liberalleşmenin önünü tıkayan en büyük engel olacaktır.

Modernlik sırtındaki modernleştirmeci yükten kurtulacaksa, atılması

gereken adım yurttaşlık haklarını ve hukukun egemenliğini getirecek olan siyasal liberalleşmedir. Modernleşme vaatlerinin yaşamın bütün alanlarında yerine getirilmesi, Aydınlanmanın özgürleşme ideallerinin gerçekleşmesi ve bireysel özerkliğin elde edilmesi için yurttaşlık haklarının eksiksiz kurumlaşması gerekir. Yerli kültüre ve onun cemaatçi tercihine özgü ataletin üstesinden gelmek ancak o zaman öngörülebilir. Ama özerk bireylere ait kamu alanının serpilip gelişeceği hukuki ve siyasi koordinatların hazırlanması için önce ölüm döşeğindeki devlet geleneğinde köklü bir ameliyata girişmek gerekir.

TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME POLİTİKALARI VE İSLAMCI SİYASET

HALDUN GÜLALP

Giriş

Siyasal İslamcılığın ortaya çıkması ve hızla gelişmesine hâlâ bir muamma diye bakılıyor. Bu alanda iki köklü geleneğin miras bıraktığını görüyoruz. Biri İslam ile Batı'nın temelde birbirine karşıt olduğunu savunan oryantalist bakış açısıdır ve İslamcılığın yakın dönemdeki yükselişinin iki uygarlık arasındaki eski çatışmanın uzantısından başka bir şey olmadığını savunur.[1] Diğeri ise İslam ülkelerinin Batı'nın modernleştirici etkisi altında laikleşeceğini öne süren modernleşmeci bakış açısıdır. Özellikle Türkiye'deki İslamcılıkla ilgili literatüre, şimdiye değin, İslamcılığı tutucu bir olgu olarak nitelendiren ve sanayileşme ile kentleşme gibi toplumsal değişimlerin zamanla İslamcılığın toplumsal temellerini zayıflatacağını söyleyen modernleşme kuramı yandaşları egemen olmuştur.[2]

Bununla birlikte, "köktendincilik" olarak adlandırılan akımın yükselişinin yalnız İslam dünyasıyla sınırlı kalmadığı ve İslamcılığın öteki köktenci akımlar gibi 20. yüzyıl sonlarına özgü olduğu göz önüne alındığında, her iki kuramsal bakış açısı da inandırıcı olmaktan uzaktır.[3] Türki-

1 Örnek olarak bkz. Michael Youssef, *Revolt Against Modernity: Muslim Zealots and the West,* Leiden, E. J. Brill, 1985; Bernard Lewis, *Islam and the West,* New York, Oxford University Press, 1993.

2 Örnek olarak bkz. Binnaz Toprak, "The Religious Right", Irvin C. Schick ve E. Ahmet Tonak (ed.), *Turkey in Transition,* New York, Oxford University Press, 1987, s. 218-235; Richard Tapper'daki bazı bölümler (ed.), *Islam in Modern Turkey,* Londra, I. B. Tauris, 1991 (Şerif Mardin'in yazdığı bölüm hariç).

3 Köktenciliğin karşılaştırmalı bir değerlendirmesi için bkz. Martin Marty ve Scott Appleby (ed.), *Fundamentalisms Observed,* Chicago, Chicago University Press, 1991; Bir 20. yüzyıl olgusu olarak köktencilik için bkz. Nikki R. Keddie, "The Revolt

ye'de dine dayalı siyasetin canlanışı ülkenin kalkınmasındaki en son evrede yine sahneye çıkmıştır. 1980'lerde başlayan ve küresel kapitalizmle daha derinden bir bütünleşmeyle belirlenen bu evrenin bir başka özelliği de ulus-devlete duyulan güvenin aşınmasıdır. Özellikle modernleşme kuramının öngörülerine karşı çıkan Türkiye'deki İslamcılık, hızla büyüyen kentsel merkezlerin mülksüzleşen kesimleri ve orta sınıfa mensup çalışanlar arasında yeni toplumsal temeller bulmuştur.[4]

Modernleşme kuramını eleştirenler modernleşmenin dinin yerini almadığına işaret etmektedir.[5] Ama modernleşmenin dinin yerini almaması başka şey, dinsel siyasetin son yıllarda yeniden canlanması başka şeydir. En ilginç soru hâlâ cevapsız kalmaktadır: Dinin geri döndüğü özgül tarihsel konjonktür nedir?

İslamiyet ve Siyasal İslamcılık

Bölgenin başka yerlerinde olduğu gibi, Türkiye'de de İslamcılık laik milliyetçiliğin egemen olduğu bir dönemin ardından ve onun yaşadığı bunalıma tepki olarak ortaya çıkan, yakın döneme özgü, tarihsel açıdan belirgin bir olgudur. Dolayısıyla dinin ("anlam" ve "değer" olarak) sosyoloji modelleri çerçevesinde açıklanamayacağını kabul etsek bile, dinsel siyasetin geriye dönüşünü yine de toplumsal değişim çerçevesinde açıklamamız gerekir. Müslüman toplumlarla ilgili olarak, Bassam Tibi şöyle der:

> Birçok Ortadoğu ülkesinde İslam, [modernleşme ve Batılılaşma] (...) sürecinde siyasal bir ideoloji olarak terk edildi. Ama yerini bir inanç sistemi almadı: İslam normatif bir sistem olarak ağırlığını sürdürmektedir. İslam'ın 1970'lerden bu yana yenilenen rolü düpedüz İslam'ın *siyasal* canlanma sürecine, siyasal eylemi meşrulaştıran bir siyasal ideoloji olarak yeniden sahneye çıkmasına dayanmaktadır.[6]

Bu bakımdan inanç olarak İslamiyet ile siyasal ideoloji olarak İslamcılık arasında ayrım yapabiliriz. 20. yüzyılda bir dizi Ortadoğu ülkesinin modernleşmesi laik milliyetçiliğin ve çeşitli sosyalizmlerin İslamcılığı yerinden etmesine yol açtı, ama Müslümanlık inanç olarak her zaman ayak-

of Islam and Its Roots", Dankwart A. Rustow ve Kenneth Paul Erickson (ed.), *Comparative Political Dynamics: Global Research Perspectives*, New York, HarperCollins, 1991, s. 292-308.

4 Mehmet Ali Soydan (ed.), *Türkiye'nin Refah Gerçeği*, Erzurum, Birey Yayıncılık, 1994. Ayrıca bkz. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 1991.

5 Mary Douglas, "The Effects of Modernization on Religious Change", *Daedalus*, 111 (1), 1982, s. 1-20; Robert Wuthnow, "Understanding Religion and Politics", *Daedalus*, 120 (3), 1991, s. 1-19.

6 Bassam Tibi, "The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middlle East", *The Middle East Journal*, 37 (1), 1983, s. 3-13.

ta kaldı. Aynı yüzyılın sonunda İslamcı siyasetin, bu kez milliyetçilik sonrası bir fenomen halinde geri dönmekte olduğunu görüyoruz.

Bu İslamcılık türünü Genç Osmanlı düşüncesinde ifadesini bulan İslami reformculuktan ayırt etmemiz gerekir.[7] Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyılın ikinci yarısında Batı Avrupa'nın baskısıyla "modernleştirici reformlar" gerçekleştiriyordu. Osmanlı tarihinin ilk aydınları olarak Genç Osmanlılar bu sürecin ideolojik meşruiyetine katkıda bulundular; Osmanlı modernleşmesini ve Batılılaşma hareketini İslamiyet ilkeleri temelinde haklı göstermeye çalıştılar.[8] Reformcu İslamcılık, İslami ilkeleri Batılılaşma'yla bağdaştırmaya çalışan bir ideolojik hareketti. 20. yüzyıl sonlarının *radikal* İslamcılığı ise, tam tersine, "Batı uygarlığı ile İslam dini arasında niteliksel bir çelişkinin varlığını bir önerme olarak kabul eden siyasal-kültürel bir harekettir."[9]

Burada radikal İslamcılığın doğuşu üzerinde duracağım; toplumsal ve siyasal değişim açısından Türkiye'nin geçirdiği tecrübeyi incelemeyi sağlayacak açıklayıcı bir çerçeve önereceğim. Bu amaçla, Üçüncü Dünya'da demokrasilerin çöküşünü incelemek için daha önce ortaya atılan bir kuramsal modelden yararlanacağım. 1950 ve 1960'larda modernleşme kuramı, toplumun modernleşmesi ile demokrasinin gelişmesi arasında doğal bir bağlantının olduğunu varsaymaktaydı. Bu görüşe çığır açıcı bir eleştiri yönelten Guillermo O'Donnell, Üçüncü Dünya kalkınmasının ilk evrelerinde demokratikleşmenin gözlendiğini (ve böylece modernleşme kuramının öngörülerinin görünüşte doğrulandığını), ama sonraki evrelerde çökerek yerini "bürokratik-otoriter rejimler"e bıraktığını öne sürdü.[10]

Modernleşmenin laikliğe etkisi için benzer bir gözlemde bulunabiliriz. Modernleşmenin ilk evrelerinin görece laikleşmeyle sonuçlandığı, ama sonraki evrelerin dinsel siyasetin canlanmasına yol açtığı söylenebilir. Bu durumu yorumlamak için, İslamcılığın Batıcı modernleşme vaatlerinin boşa çıkmasıyla ortaya çıktığını ve modernizmin bir eleştirisini temsil ettiğini öne sürüyorum. Bu sav, İslamcılığı geriye dönük modernizm öncesi bir akım gibi sunan genel geçer anlayışa karşı çıkmakla kalmaz, toplumsal ve siyasal değişim çerçevesinde yükselişini de açıklar.

Bu alternatif çerçevenin ötekilerden ayrıldığı nokta şu gözlemdir: Tür-

---

7 Youssef Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Boston, Twayne Publishers, 1990; Keddie, *age.*

8 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, Princeton Unversity Press, 1962.

9 Choueiri, *age.*, s. 120.

10 Guillermo O'Donnell, *Modernization and Bureaucratic Authoritarianism*, Berkeley, Institute of International Studies, University of California-Berkeley, 1973.

kiye'de İslamcılığın yükselişi, devlet güdümlü bir kalkınmacılık döneminin bunalıma girmesinden sonradır. Burada kilit kavramlardan biri, 20. yüzyılda Üçüncü Dünya modernleşmesinin yaygın bir modeli olan "ithal ikameci sanayileşme"dir. Bu model, gelişmiş kapitalist dünyadaki refah devletinin Üçüncü Dünya çeşitlemesi sayılabilir. Hızlı sanayileşme ve kalkınmaya ağırlık vererek refah devletinin temel ilkelerini milliyetçi bir ideoloji etrafında birleştirme girişimidir. "İthal ikame" kavramı "yetişme" arzusunun örtük bir ifadesidir. İthal ikameci sanayileşmenin temsil ettiği kalkınma vaadinin ve onunla birlikte modernleşmeye inancın çıkmaza girdiği doğruysa, kalkınma alanındaki bunalım ile İslamcılığın yükselişi arasında bir bağlantı kurmak gerekir.

Ulusal Kalkınmacılık

Türkiye'de ulusalcı ve devletçi kalkınmacılık Kemalizm'le özdeşleştiriliyordu. Kemalizmin izlediği yol, evrensel bir kalıbın ana parçalarından biriydi. Birçok azgelişmiş ülkede kalkınmacılık 1930'larda, Büyük Bunalım'a bağlı olarak dünya ekonomisinden görece bir kopukluğun var olduğu koşullarda başladı, II. Dünya Savaşı sonrası dönemde de sürdü. Bu dönemde küresel kapitalizmin merkez ekonomilerinde yaratılan üretken sermaye azgelişmiş ülkelerde doğrudan sanayi yatırımlarına yöneldi. Böylece Türkiye üretken sermayenin uluslararası dolaşımı yoluyla küresel kapitalizm ağıyla yeniden bütünleşti. Ardından teknoloji, sermaye malları ve girdilerin ithal edildiği ve koruma altındaki iç pazarı beslemek için nihai ürünl :rin içeride imal edildiği ithal ikameci sanayileşme süreci başladı.[11]

İthal ikameci sanayileşme, belirli bir uluslararası işbölümü temelinde sınai kalkınmanın daha da ileri gitmesini sağladı. Bu işbölümünde Türkiye kendi iç pazarı için mamul mallar üretecek, ama sınai gelişmesi için ileri ülkelerden ithalata devam edecek, bunu finanse etmek için dünya piyasasındaki geleneksel ihracat mallarına olan talebe bağımlı kalacaktı. Bu iki özellik beraberinde ithal ikameci sanayileşmenin doğasında var olan bunalım eğilimlerini de getirdi. Sürekli sınai gelişmenin, durgun ihracat tabanına karşılık ithalatta artış gerektirdiği bir durumda, sanayileşmenin artışı dış borcun sürekli büyümesine bağlıydı. Bu koşullarda, ithal ikameci sanayileşme kaçınılmaz olarak bir kalkınma bunalımına yol açtı.[12]

Birçok Üçüncü Dünya ülkesinde ithal ikameci sanayileşmenin yapısında siyasal ve ideolojik boyutlar vardı. Bu modelde devlet ekonomik kal-

11 Çağlar Keyder, *State and Class in Turkey*, Londra, Verso, 1987.

12 Latin Amerika'daki benzer tecrübelere ilişkin klasik bir kaynak olarak bkz. Albert O. Hirschman, "The Political Economy of Import-Substituting Industralization in Latin America", *Quarterly Journal of Economics*, no: 82, 1968, s. 1-32.

kınmayla fiilen ilgileniyor, ithalatı düzenleyerek ve yeniden dağıtımcı politikalarla pazarı genişletiyordu. devletin korumacı ve kalkınmacı rolü "milliyetçilik" ideolojisini güçlendirdi, düşük gelirli grupların refahını sağlamaktaki rolü, "popülizm" imajını besledi.[13]

İlk hızlı gelişme aşamalarında ithal ikameci sanayileşme, içe dönük ulusal kalkınma projesi çerçevesinde çeşitli sınıfların çıkarlarını birleştirmesi açısından başarılıydı. Sonraki aşamalarda ithal ikameci sanayileşmenin özünde var olan darboğazlar bir bunalıma ve sınıf koalisyonlarının parçalanmasına yol açtı. Türkiye'de 1960'lar boyunca sınai büyüme hızı yüksek oldu ve meyveleri görece eşit dağıtıldı.[14] Bu kalkınma modeli popülist sınıf ittifaklarına olanak verdi ve demokratik bir rejim için gerekli koşulları destekledi. Toplumun değişik kesimleri içe dönük sınai kalkınmadan yararlanabildi ve ortak çıkarları onları bu süreç etrafında birleştirdi. İthal ikameci sanayileşmenin ideolojik unsurları, yani milliyetçilik ve kalkınmacılık, halk katılımını sağladı ve demokratik popülizmi ayakta tuttu.[15]

Türkiye'de ithal ikameci sanayileşmeye dayalı kalkınma 1970'lerin sonlarına doğru bir bunalıma girdi. 1980 yılında Türkiye radikal bir değişiklikle kalkınma yörüngesini ulusalcı-devletçi bir stratejiden piyasanın yön verdiği ulusalötesi bir stratejiye kaydırdı; bu dönüşümü aynı yıl kurulan askeri rejim yürüttü. Yeni kalkınma stratejisi ekonomide piyasa güçlerinin, kültürel alanda da rekabete dayalı bireyci ideolojilerin yayılıp gelişmesini getiriyordu. Önceleri ulus-devletin ilerici bir görünümü vardı, çoğu kez siyasi olarak popülist, sosyal olarak da yeniden dağıtımcı bir rol oynuyordu. Buna karşılık, 1980'lerdeki yeniden yapılanma, toplumun sınırlı bir kesiminin yarar gördüğü bir ekonomik modeli, otoriter ve dışlayıcı bir siyasal modeli ve rekabete dayalı bireyciliği önde tutan bir ideolojik bakışı öngörmekteydi. Hakim olan duygu artık ulus-devlete güven ve inanç değildi. Şimdi "yükselen değerler" arasında küresel piyasanın üstünlüğüne ve bireysel girişimciliğin erdemlerine inanç vardı. 1980'lerde Türk ekonomisinin, siyasetinin ve kültürünün yeniden yapılanması ulusalcı-devletçi kalkınmacılığın ideolojik hegemonyasını sona erdirdi.[16]

Kalkınma Bunalımı ve İslamcılığın Yükselişi

1930'lar ve 1970'ler arasındaki dönemin egemen ideolojisi ulusalcı-devletçi kalkınmacılıktı. Ama II. Dünya Savaşı sonrasında ulusalcı iddiala-

13 Ian Roxborough, *Theories of Underdevelopment*, Londra, Macmillan, 1979.

14 Korkut Boratav, *Türkiye İktisat Tarihi, 1908-1985*, İstanbul, Gerçek Yayınları, 1988.

15 Haldun Gülalp, "Patterns of Capital Accumulation and State-Society Relations in Turkey", *Journal of Contemporary Asia*, 15 (3), 1985, s. 329-48.

16 Çağlar Keyder, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, İstanbul, Metis Yayınları, 1993.

rın ağırlığını sürdürmesine karşın, asıl kalkınma dünya ekonomisine tam katılım koşullarında sağlandı. Bu kalkınma modelinde gerçeklik ve ideoloji arasında iki bakımdan çelişki vardı: Bir yandan ulusalcı vaat ile dünya ekonomisiyle derinleşen bütünleşme ve dünya ekonomisine bağımlı hale gelme, öte yandan ulusalcı-devletçi projenin halk arasında meşrulaştırılması ile yerli bir burjuvazinin ortaya çıkışının ve Batılı çıkar çevreleriyle işbirliğinin getirdiği sınıf farklılaşması karşı karşıya geldi. Kalkınmacılığın vaatleri yerine getirilemedi.

Avrupa merkezli yaklaşımın başlıca iddialarından biri yalnız Batı'nın rasyonel ve modernliğe yatkın olduğuydu; buna karşılık Üçüncü Dünya maneviyata dönük, geleneklere bağlı ve durgunluk içindeydi.[17] Milliyetçilerin bu iddiaya tepkisi böylesine temel bir farklılığı reddetmek ve kendi ülkelerinin Batı tecrübesini kusursuz biçimde kopya edebileceğini göstermeye koyulmak oldu. Böylece Üçüncü Dünya'daki milliyetçilik antiemperyalist niyetlerini Batılılaşma'yı benimseme yoluyla ifade etti. Batı'nın üstünlüğüne işaret eden ve Avrupa merkezlilikle özdeşleştirilen rasyonalizm, ulus-devlet ve ekonomik kalkınma gibi bütün erdemler milliyetçilerce tartışmasız benimsendi. Milliyetçiler Batılı değerleri ve iddiaları evrensel doğrular saydıkları için Avrupa merkezli sorunsalı aşamadılar.[18] Bu çerçevede "evrenselcilik" adına Batı modeli kucaklandı.

Milliyetçilik kendi içinde çelişkiliydi. Görünüşte Batı dünyasının yadsınmasını savunurken, Batı'nın sosyoekonomik kalkınma modelini başarıyla tekrarlamayı da amaçlıyordu.[19] Milliyetçilerin Batı'yı taklit girişimi, başarılı bir kopyanın epey uzağında kaldı ve böylece İslamcılığın ortaya çıkmasına zemin hazırladı. İslamcı hareket günümüzde milliyetçiliğin kendi içinde çelişkiler taşıyan vaatlerinin boşa çıkmasıyla güç topluyor. İslamcılar milliyetçiliği bir taklit diye mahkûm ediyor, milliyetçileri Batı'ya özenmekle suçluyorlar.

Modern ulus-devleti meşru kılan ideoloji olarak milliyetçiliğin, kökü modernizmde olan özellikleri vardır; dünya işlerini düzeltmek için insanın müdahale etmesi gerektiği inancından kaynaklanır bu. Dolayısıyla İslamcı eleştiri modernizmin küresel bunalım içinde olduğu ve Batı'nın evrenselci efsanelerine karşı çıkıldığı zaman özellikle etkili olmaktadır. Eskiden Batılılaşma evrenselcilik adına aşağı yukarı tartışmasız bir ideal sayılmaktaydı;

17 Samir Amin, *Eurocentrism*, New York, Monthly Review Press, 1989.

18 Gyan Prakash, "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History*, 32 (2), 1990, s. 383-408.

19 Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londra, Zed Press, 1986.

ama "postmodernlik durumu" modernizmin "evrensel doğrular"ı hakkında kuşku uyandırmaya başladı.[20] Bu gelişme, İslamcılığın modernizme karşı saldırıya geçmesi için uygun bir ortam yarattı.

Küresel düzeyde de modernist varsayımlara dayalı ideolojilerin bunalımı, postmodernist kimlik siyasetlerinin çoğalmasına yol açmış bulunuyor. Ama modernizmin bir eleştirisi olarak etkili olmakla birlikte, postmodernizm özünde taşıdığı alaycılık ve nihilizm nedeniyle alternatif bir toplumsal ve siyasal proje oluşturamıyor.[21] Buna karşılık İslamcılık modernizmin postmodernist eleştirisiyle birçok önemli temayı paylaşmakla kalmayıp daha ileriye gidiyor, milliyetçilik ile modernizmin başarısızlıklarına işaret ederek alternatif bir ideoloji öneriyor.[22] Kanımca İslamcılığı özellikle güçlü kılan nokta budur.

Ulusalcı-devletçi kalkınmacılığın bunalımı da küresel bir eğilimin parçasıdır. Sayıları gitgide artan çalışmalar ulus-devletin bunalım dönemine girdiğimizi kabul ediyor.[23] 20. yüzyılda devletler ulusal ekonomilerini düzenlemeye, yurttaşlarının refahını korumaya başlamışlardı, ancak aynı yüzyılın sonunda "küreselleşme" tek tek ulus-devletlerin gücünü azalttı. Artık tek başlarına tam istihdam ve ekonomik gelişmeyi sağlayamıyor, reformcu refah politikalarını koruyamıyorlar.[24] Aynı şekilde, "ekonomik ve toplumsal modernleşme projesi olarak ortaya çıkan Üçüncü Dünya devrimleri başarısızlığa uğradı."[25]

Türkiye'nin ulusalcı-devletçi modernleşme projesi olarak Kemalizm Batı'dan esinlenen kalkınma modellerini benimsemişti. Buna karşılık İslamcılık kalkınma *kavramını* toptan eleştirir. Türk İslamcıları "kalkınmacılığı" bir Batı iptilası olarak görürler, bu kavramı modernistlerin temel ama artık gözden düşen "ilerleme" konusundaki varsayımlarına bağlarlar.[26] İslamcıların kalkınmaya dair görüşleri Kemalizm eleştirileriyle doğ-

20 David Harvey, *The Condition of Postmodernity,* Oxford, Basil Blackwell, 1989; Bryan S. Turner (ed.), *Theories of Modernity and Postmodernity,* Londra, Sage Publications, 1990; Pauline Marie Rosenau, *Post-Modernism and the Social Sciences,* Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1992.

21 Stanley Aronowitz, "Postmodernism and Politics", Stanley Aronowitz, *The Politics of Identity,* New York, Routledge, 1992. Ayrıca bkz. Robert J. Antonio, "Postmodern Storytelling Versus Pragmatic Truth-Seeking: The Discursive Bases of Social Theory", *Sociological Theory,* 9 (2), 1991, s. 154-163.

22 Haldun Gülalp, "Islamism and Postmodernism", *Contention,* 4 (2), 1995, s. 59-73.

23 Bu literatürün bir kritiği için bkz. Paul Hirst ve Grahame Thompson, "Globalization and the Future of the Nation-State", *Economy and Society,* 24 (3), 1995, s. 408-442.

24 *age.,* s. 413-415.

25 *age.,* s. 421.

26 Iran'da benzer bir olgu için bkz. Afsaneh Najmabadi, "Iran's Turn to Islam: From

rudan ilişkilidir. Kemalistler ilerlemeyi ve Batı uygarlığı düzeyine ulaşmayı kesinlikle ekonomik ve teknolojik kalkınma bağlamında tanımlarlar. İslamcılar ise hem Batı uygarlığını, hem de Kemalizm aracılığıyla yerel düzeydeki benimsenişini reddederler. Bu reddedişin en açık belirtisi, Kemalistlerin kalkınmaya ilişkin varsayımlarını İslamcıların tersine çevirmesidir.

Kalkınmanın İslamcı Eleştirisi

İslamcılara göre, ekonomik büyüme ve kalkınmaya bu kadar bağlılığın temelinde, Avrupa'da ortaya çıkan ve ardından yerkürenin başka yerlerine yayılan Aydınlanma sonrası doğrusal "ilerleme" inancı yatmaktadır: "19. yüzyıla geldiğimizde ilerleme düşüncesinin bütün Avrupa'da yeni bir din haline geldiği" görüldü ve "Türkiye'de de 'ilerleme' başından beri bir veri olarak kabul edildi."[27] İslamcılar sınırsız ilerlemeye bu inancın, yeryüzünde cenneti vaat eden ve bunu yerine getiremeyen "modernizm"in en önemli unsuru olduğunu belirtirler.[28]

İslamcı yazarlar Batı uygarlığını ekonomik büyümeye sarsılmaz bağlılığından dolayı eleştirirler: "Durmadan büyümek, ekonomik büyümenin erdemine inanmak, büyümeye yıkılmaz bir imanla sarılmak, başta Batı ülkeleri olmak üzere tüm dünyayı çok boyutlu ekonomik ve sosyal sorunlarla yüz yüze getirmiştir."[29] Bu bakımdan ekonomik büyümeyi yeni bir put ve en büyük iptila olarak mahkûm ederler.[30] Üretilen malların kalitesini yükseltmeyi asıl uğraş durumuna getiren ekonomik büyümenin toplumsal sonuçlarının tek boyutlu toplumlar ve tek boyutlu insanlar olduğunu, bunların dimağı, aklı, kültürü ve yaratıcılığı yok ettiğini ileri sürerler.[31]

Ekonomik kalkınmanın milliyetçi vurgusunu tersine çeviren İslamcı eleştiri, "yalnızca aklın egemen olduğu, aklın dışında ölçü tanımayan bir

Modernism to a Moral Order," *Middle East Journal*, 41 (2), 1987, s. 202-217. Najmabadi'ye göre, Iran'daki Islamcılar için "'kalkınma,' 'Modernlik,' 'Modernleşme' ve 'Batıyı yakalama' artık geçmişte kalmıştır; günün düşüncesi 'ahlaki düzen'e erişmektir" (s. 217).

27 Ismet Özel, "Kalkınma? Ilerleme? Varolma?", Ahmet Tabakoğlu ve Ismail Kurt (ed.), *Iktisadi Kalkınma ve Islam*, Istanbul, Islami Ilimler Araştırma Vakfı Yayınları, 1987, s. 232. Ayrıca bkz. Ahmet Tabakoğlu, "Islam Iktisadı Açısından 'Kalkınma'", *age.*, s. 241-43.

28 Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, Istanbul, Endülüs Yayınları, 1991, s. 27; Ismet Özel, *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma*, Istanbul, Çıdam Yayınları, 1992, s. 151 vd.

29 Ersin Gündoğan, *Teknolojinin Ötesi*, Istanbul, Iz Yayıncılık, 1991, s. 125.

30 Tabakoğlu, *age.*, s. 244.

31 Beşir Hamitoğulları, "Iktisadi Vahşi Büyümenin Bunalımları ve Islam Kalkınma Modelinin Vaadettikleri", Tabakoğlu ve Kurt, *age.*, s. 10-12.

uygarlığın elinde makinelerin çevreye ve insana dost olmasının çok güç" olduğunu, dolayısıyla "insanı üretim tutsaklığından kurtarmak için, değer ölçüsünün eşyadan ve paradan erdemlere kaydırılması" gerektiğini savunurlar.[32] Çevrecilerin materyalizmi eleştirmesine benzer bir yaklaşımla, İslamcı bakış açısı tüketim eğiliminin panzehiri olarak doğayla birliği vurgular: "İnsanı mutlu kılan eşya, para ve tüketim değil, tabiat ve evrenle uyum içinde yaşamak ve erdeme ayarlanmaktır."[33] Bu görüşe göre çevre kirliliğinin sebebi sorumsuzca üretim ve verimliliğe marazi bir bağlılıktır.[34]

İslamcı çevreler İslami kişinin hayattaki tek hedefinin maddi haz olmadığını, İslami yaşam biçiminde aşırı harcamanın sona ereceğini ileri sürerler.[35] Bu bakış açısıyla yola çıkan politika önerisi şöyledir: "Harcamalarımız beslenme, giyinme ve korunma gibi karşılanması zorunlu olan ihtiyaçlarımızı aşmazsa, tedirginlikten uzak, sakin ve verimli bir ömür sürebiliriz." Dolayısıyla "çözüm çok basit. Tüketimi azalt."[36]

Bütün bunlar antiemperyalist mücadelenin başarısını sanayileşme derecesiyle ölçen ulusal kalkınmacılığın varsayımlarını tamamen tersine çevirmektir. İslamcı tutum tam tersine Batı'nın reddini uygarlık temeline oturtur: "Ne olursa olsun sanayileşme gerçekleştirilmelidir diye bir yol tutturmak tartışma götürür hale gelmiştir"; çünkü "İslam ülkeleri için sorun bir medeniyet kavgasıdır, sanayileşme değildir."[37] Bu bakımdan İslamcı görüş, Kemalizmin örtük bir eleştirisinde, "hiçbir uygarlık kendi silahlarıyla tesirsiz hale getirilemez" der.[38]

Aydın söyleminde kalkınmacılıktan 'kalkınmacılık sonrası" endişelerine bu kaymanın örneği belki de en çarpıcı olarak Türkiye'nin İslamcı partisinin programında görülebilir. Necmettin Erbakan'ın 1970'lerdeki Selamet Partisi'nin İslami teması, o dönemin egemen ekonomik ve siyasi temasıyla, yani sınai kalkınma ile uyuşuyordu. Erbakan'ın partisi Türkiye'nin Batı'dan bağımsız olmasının en emin yolu olarak "ağır sanayi"i savunuyordu.[39] Yirmi yıl sonra, Refah Partisi adıyla yeniden kurulan bu İs-

---

32 Gündoğan, *age.*, s. 16-17, 20.

33 *age.*, s. 25-26.

34 *age.*, s. 48.

35 Hamitoğulları, *age.*, s. 33.

36 Gündoğan, *age.*, s. 154, 158. Ayrıca bkz. Tabakoğlu, *age.*, s. 247-48.

37 Gündoğan, *age.*, s. 23, 31.

38 *age.*, s. 31.

39 Bkz. Türker Alkan, "The National Salvation Party in Turkey", Metin Heper ve Raphael Israeli (ed.), *Islam and Politics in the Modern Middle East*, New York, St. Martin's Press, 1984, s. 79-102; Binnaz Toprak, "Politicisation of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey", Said Amir Arjomand (ed.), *From Nati-*

lamcı parti artık sanayileşme ihtiyacını ön plana çıkarmıyor, buna karşılık çevrenin korunması, sivil toplumun inşası, devletin bütün ekonomik faaliyetten çekilmesi gibi "sanayi sonrası" temalarda odaklanıyor.[40]

Refah Partisi'nin ideologu olarak da tanınan İslamcı bir yazar kalkınmacı temadan ahlaki temalara dönüşü ifade ederken, hem insan ruhunu hem de doğal çevreyi yok ettiği için ekonomik gelişmeye körü körüne bağlılığı da suçlar: "İnsanlık vicdanını yitirdi. 'Kalbi yok, beyni kurumuş, midesi alabildiğine şiş' yeni bir canavar üretildi. ... Başımızın üzerinde dolaşan havayı kirlettik ... gökyüzünü deldik."[41] Bunun suçlusu bellidir: "O muhteşem Batı Uygarlığı! Bir soygunun, insanlığın tarihi mirasının soygunları ile zenginleşen muhteşem Batı!"[42] Bir zamanlar hiç eleştirilmeden benimsenen "... Batı bitmektedir. O çok güvendikleri akılları, o teknik oyuncakları, makineleri, vaat ettikleri umudu, mutluluğu sağlayamadı."[43] Yazar devam ederek doğaya makinelerle egemen olmaya o kadar çalışmasına rağmen insanın bunu başaramadığını söylüyor. Dolayısıyla çözüm "kendi kendimizle, insanlarla ve doğayla barış içinde, sonuçta Allah'la barış içinde" olmaktır.[44] İslami çözümün dikkatle Batı'nın çözümünden ayırt edilmesi gerektiğini belirtiyor: "İslam devleti Müslüman topluluklara zenginlik, ikbal vaat etmez... [Böyle bir beklenti], kapitalizmin vaat ettiği hedefe İslami metotla da ulaşılabileceği gibi bir yanlış anlamaya da sebep olabilir!"[45]

Sonuç

Üçüncü Dünya tarihyazımını inceleyen Gyan Prakash, "Aydınlanma sonrasının Akıl ve İlerleme ideolojisini reddetmesi" açısından özgün ve dolayısıyla "milliyetçiliğin antioryantalizminden farklı" olan bir "milliyetçilik sonrası" literatürü tanımlar.[46] Bunun da "Aydınlanma sonrasında

---

onalism to Revolutionary Islam, Albany, State University of New York Press, 1984, s. 119-133; Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı*, Istanbul, Alan Yayınları.

40 Refah politikaları üzerine bkz. Ruşen Çakır, *Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak*, Istanbul, Metis Yayınları, 1994; ve Soydan, *age.* Refah platformunun kısa bir analizi için bkz. Haldun Gülalp, "Islamist Party Poised for National Power in Turkey," *Middle East Report*, 25 (3-4), 1995.

41 Abdurrahman Dilipak, *Savaş, Barış, Iktidar*, Istanbul, Işaret/Ferşat Yayınları, 1991, s. 12.

42 *age.*, s. 13

43 *age.*, s. 39.

44 *age.*, s. 15.

45 *age.*, s. 20.

46 Prakash, *age.*, s. 404.

Avrupa tarafından tarihin *raison d'etre'i* [varlık nedeni] olarak tasarlanan modernleşme projeleri ve ideolojilerinin hegemonyasına karşı bir meydan okuma"yı ifade ettiğini belirtir. Bu anlamda Türkiye'deki İslamcı literatür açıkça milliyetçilik sonrası bir nitelik taşır, ama bir paradoks da olsa, "oryantalizm sonrası" niteliğinde değildir. Milliyetçiler kendilerinin de modernleşmeyi başarabileceğini göstermeye çalışarak Batı dünyasındaki Avrupa merkezliliğe karşı çıkarken, İslamcılar bunu Batı ile Doğu arasındaki temel bir fark olarak kabul ederler. Batı'yı reddedişiyle İslamcılık, oryantalizmin temelci varsayımlarını yeniden ortaya koyar.

İslamcılık Batı tarzı modernleşmenin getirdiği milliyetçi vaatlerin boşa çıkmasından kaynaklanır. "Küresel modernlik" temasını paylaşan bütün akımların, yani Prakash'a göre modernleşme, milliyetçilik ve Marksizmin ötesine geçen İslamcılık, İslam kültürünün özgüllüğünü ve farklılığını yeniden gündeme getirir. Ulusal kalkınmacı ideolojide emperyalist baskıdan kurtulma ve ulusal kimliğe kavuşma, öncelikle ekonomik büyüme ve sanayileşme çerçevesinde tanımlanıyordu. 1930'lardan 1970'lere değin uzanan ulusalcılık döneminde sanayileşmeyi reddetmek vatana ihanetle özdeş sayılırdı. Oysa 1980'lerde ve 1990'larda İslamcılar sanayileşme kavramına karşı çıkarken ulusal kalkınmacılığın varsayımlarını tersine çeviriyorlar. İslamcı görüşte sanayileşmenin tartışmasız kabul edilmesi, emperyalizme boyun eğmekle eşanlamlıdır.

Türkiye'de Kemalizm, Batılılaşmayı "evrensel" uygarlığa ulaşma olarak algılayıp tanımlaması açısından, Üçüncü Dünya milliyetçiliğinin paradigmatik bir modeliydi. Kemalist projenin esası Batılılaşmayı benimseyerek Batı emperyalizmini alt etme girişimiydi.[47] Asıl doğruyu kendilerinin söylediğini iddia eden İslamcılık ise tam tersine İslam ile Batı arasındaki temel karşıtlığı kabul etmekte, ama Batı'nın üstünlük iddiasına karşı çıkmaktadır. Milliyetçi varsayımları reddetmekte, İslamın manevi değerlerinin Batı'nın maddi servetinden daha üstün olduğunu öne sürmektedir.

---

47 Enver Ziya Karal, "The Principles of Kemalism", Ergun Özbudun ve Ali Kazancıgil (ed.), *Atatürk: Founder of a Modern State*, Londra, C. Hurst and Company, 1981, s. 11-36.

MODERN TÜRK SOSYAL BİLİMLERİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

ŞERİF MARDİN

J'étais convaincu qu'a leur insu ils avaient retenu de l'Ancien Régime la plupart des sentiments, des habitudes, des idées même a l'aide desquels ils avaient construits la révolution qui le détruisit, et que sans le vouloir, ils s'étainet servis de ces débris pour construire l'édifice de la société nouvelle.

Alexis de Tocqueville

Bu makalede, bir grup önde gelen modern Türk bilim adamının tevarüs edip Türk toplumunu analiz ederken hâlâ kullandığı bir kavrayış çerçevesinin etkisini incelemeye çalışacağım. Türkiye'de, kuruluş ilkelerine derin bir ilgi duyulur, bilim adamlarıyla gazetecilerin bu konudaki söylemi çakışır; bu yüzden de aklımdaki grubun kesin sınırlarını çizmek zor olacak. Bu grup içinde "Kemalistler", yani 1923'te kurulan laik Türkiye Cumhuriyeti'nin ideolojisini destekleyenler, Cumhuriyet'in getirdiği "laisizm" ilkesini korumaya kararlı olan laikler, ve Türkiye'de eleştirel toplum araştırmalarına öncülük etmiş "Marksizan" bilim adamları yer alır.[1] Bu grubun dünya görüşü, Türkiye'de sosyal bilimler alanında en yetenekli kişileri çevresinde toplayan ve aslında tam bir toplumsal araştırmalar dergisi olan *Toplum ve Bilim*'de çıkan yazılarda izlenebilir. Toplum araş-

---

1 Kemalizm için bkz. Erik J. Zurcher, *Turkey: A Modern History*, Londra ve New York, I. B. Tauris, 1993, s. 189 vd.; Türkiye'deki laisizm için bkz. *age*. ve *Cogito*'nun laisizm konulu sayısı (İstanbul, 1 (1), Yaz 1994. Bu sayıdaki laisizm cumhuriyetçi görüşü ileri sürer. Marksizan bilim adamlarına gelince, 1970'ler ve 1980'lerde Marksizmin moda versiyonlarına ayak uydurmaya çalışırken Vigotski ve Bahtin gibi Sovyet toplum bilimcilerinin katkıları fark edemediler. Bkz. L. S. Vygotsky, *Mind in Society*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978; Katerina Clarke ve Michael Holquist, *Mikhail Bakhtin*, Cambridge, Mass., Belknap Press, 1984.

tırmasında aynı tutumun görülebileceği İngilizce bir kaynak, Irvin C. Schick ve E. Ahmet Tonak'ın yayıma hazırladığı *Turkey in Transition* adlı kitaptır.[2] Benzer özellikler taşıyan seçkin bir çalışma da Mübeccel Kıray'ın *Ereğli* adlı yapıtıdır;[3] Çağlar Keyder'in parlak ve derin araştırmaları yine benzer özellikleri yansıtır.[4]

Analiz etmeye çalıştığım düşünce yapısını doğuran ideolojinin, Osmanlı bürokrasisinin, yani Osmanlı'nın *raison d'état* versiyonunu geliştiren yönetici elitin ortaya koyduğu siyasal reçete olduğu kanısındayım.[5] İlginçtir ki, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk Cumhuriyet elitine -aydınlarına- buna benzer bir işlev, Cumhuriyet'in bekçiliği görevini vermişti. Bu kadarını herkes bilir. Ama bu kadar iyi bilinmeyen bir konu bu görevin verildiği ortamdır ki *ci-devant* Osmanlı rejimindeki eski kapıkullarının oynadığı rolün tekrar yaratılmasını akla getirir. Burada aktarılan, Cumhuriyet'in kurucularının toplumdaki kilit mevkileri sürdürmesi, ayrıca devletin rolünün tanımlanması olarak algılanabilir. Ayrıca, sosyal değişimi *projeler* kanalıyla yürütülen bir olgu olarak görme eğiliminin sürdürülmesi olarak da görülebilir, yani bu kitaptaki bazı makalelerde bile sezebileceğimiz gibi değişim planlarını birbirine adeta yapışık bir grup sosyal "mühendis"in oluşturduğu düşünülmektedir. İçinde bir zemberek olup kendi kendini yönlendiren bir hareket olarak sosyal değişimin, altında "projeler" yatan bir yaklaşımda yeri yoktur; Aristotelesçi ya da Hegelci "açılım" kavramının da.

Ama Türkiye Cumhuriyeti'nin laikleştirme politikası İslami bağlantılarını söküp atmıştı; Atatürk'ten sonra devletin yeni bekçileri eski Osmanlı yönetiminin zımni "sosyal bilim metodolojisi" olmadan, yani Osmanlı devlet adamlarının "sosyal mühendislik" eğilimleri olarak görülen yaklaşım olmadan görev yaptılar. Cumhuriyetçi reformların Batı, yani yabancı kaynaklı olması —yani taklit olması— cumhuriyet için daha derin kültürel bağlantılar, geçmişte bir tasavvur olarak İslamiyetin sağladığı bir temel gerektiriyordu. Reform hareketinin belirlenebilir bir felsefi temeli yoktu. Cumhuriyet Batı'dan eğitim kurumlarını ve kültürel alışkanlıkları (müze-

---

2 Irvin C. Schick ve E. Ahmet Tonak (ed.), *Turkey in Transition,* New York, Oxford University Press, 1987.

3 Mübeccel Kıray, *Ereğli: Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası,* Ankara, Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı, 1964.

4 Çağlar Keyder, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development,* Londra, Verso, 1987.

5 Bkz. Metin Heper, "Extremely Strong State and Democracy: The Turkish Case in Comparative and Historical Perspective", S. N. Eisenstadt (ed.), *Democracy and Modernity,* Leiden, Brill, 1992.

ler, resim/heykel, laiklik) alırken, bunların aslında anlamların, kavrayışların ve ontolojik tutumların oluşturduğu bir buzdağının suyun üstüne çıkan ucundan başka bir şey olmadığını kavramamıştı.

Bu noktada Gramsci hakkında biraz sesli düşünmek uygun düşer: Eğer Gramsci organik aydınlar ve kültürü tanımlarken aklından üç katlı, bütün bir buzdağı geçirmiş olsaydı, düşüncelerinin epeyce evrensel geçerlilik taşıdığı söylenebilirdi.[6] Bana göre, söylemek istediği bu değildir; kültür kuramı yüzünden kendini fazla beğeniyordu (ki bu kuram en başta kültürün bazen dar ya da muğlak biçimde tanımlanmış mekanizmalar aracılığıyla kendini yeniden üretmesiyle uğraşmışa benziyor), Türkiye'nin modernleşmesi Gramsci'nin teorilerinde temel bir sakatlık olduğunu göstermek için kullanılabilir, ayrıca düşüncelerini canlandırmak için koparılan gürültüye siyaset bilimcilerinin (ki ne de olsa kültür anlayışları biraz yavandır) dikkatle yaklaşması gerekir.

Son zamanlarda yapılan araştırmalara göre, hegemonyacı sınıf-toplum ilişkileri aslında üç "iletişim ilmeği"nden oluşuyora benziyor: Birinci ilmek devlet aygıtıdır, ikincisi kültürel kurumlardır, üçüncüsü de, bir söylem olarak dil, benliğin kaynakları, kimlik işaretleri ve zımni anlayışlardan oluşarak diğer iki ilmeğin altında kendilerine özgü bir yapılaşma gücü

olan karmaşık bir şemadır. Ben, birinci ilmeğin sabit kaldığı, ikinci ilmeğin yabancı bir kültürden alındığı ve üçüncü düzeyin eksik olduğu bir durumda olup bitenleri inceliyorum. Bu üçüncü ilmeğin olağanüstü geniş yelpazesi, müthiş karmaşıklığı ve gerçek "hegemonya"sı, çağdaş semiyotik ve iletişim araştırmalarıyla "yeni" düşünsel ve toplumsal tarihten gelmektedir.[7]

Bu makalede, üzerinde durduğum bilim adamlarına yüklediğim ideolojik şekillenmeyi, toplumsal dinamiklerin "mikro" unsurunu belirlemedeki, projelerinin doğası gereği "makro" biçimde oluşundan kaynaklanan yetersizliklerini çözmeye çalışacağım. Daha kesin bir ifadeyle, toplumsal yaşamın iki ana yönünden birini sistematik biçimde ihmal etmeleri üzerinde duracağım. Eğer bu yönler "yüz yüze etkileşim içindeki insanlar" ile "bu etkinliklerin içinde gömülü olduğu (...) daha geniş çaptaki top-

---

6 Bkz. Antonio Gramsci, *Selections From the Prison Notebooks*, Londra, Lawrence & Wishart, 1971; N. Bobbio, "Gramsci and the Concept of Civil Society", John Keane (ed.), *Civil Society and the State*, Londra, Verso, 1988, s. 73-99.

7 Bkz. Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, Berkeley ve Los Angeles, University of California Press, 1986; kültürel tarih için bkz. Dominick LaCapra ve Steven L. Kaplan (ed.), *Modern European Intellectual History*, Ithaca, Cornell University Press, 1982; Lynn Hunt (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley, University of California Press, 1989.

lumsal ilişkiler"den[8] oluşuyorsa, ele aldığım grup ikincisini "gerçek anlamda" tek önemli konu olarak görüyor. Yaklaşımları, toplumsal analizin "makro" boyutuna yönelik seçici bir ilgi olarak nitelendirilebilir; böyle bir bakış ayrıca tahakküm, iktidar ve zorlamanın getirdiği kısıtlamaları başlangıç döneminin bir özelliği sayar. Bu bilim adamları, tahakkümün zorunlu bir boyutu, yani tahakküm altındakilerin dayanaklarını ya da "söylemini" anlatmazlar.[9] Böylece daha genel bir anlamda bütün mikro sosyoloji alanı güdük bırakılır. Dolayısıyla üzerinde durduğum düşünürler kimlik süreçlerini, dinin kurumsal olmayan temelini ve toplumsal süreçlere "renk" katan kişisel tarihleri bağımsız içerikten yoksun, boş ve yüzeysel olaylar sayıp göz ardı ederler. Bu özelliklerin birçoğunu bireysel işler olarak sınıflandırır ve "iş"in başlı başına bir toplumsal analiz kategorisi olduğuna dair modern görüşleri atlarlar.

Bu yaklaşım yerli nüfusun yüzde 98'inin Müslüman olduğu Türkiye ortamında özellikle şaşırtıcıdır; çünkü Müslümanlar davranışları bakımından özellikle İslam'ın toplumsal söylemine ve dolayısıyla benliğin biçimlenmesi gibi mikro düzeydeki süreçleri öne çıkaran bir toplumsal dinamikler boyutuna bağlıdır.[10] Grubun ilericiliğinin onları pozitivist bir doğrultuya yönelttiği düşünülebilir; ama bu onların metodolojisinin sadece bir yönünü açığa çıkarmaktadır. Soruna, kaynak belirtmeksizin aktarım perspektifinden bakılması başka unsurların ortaya çıkmasını sağlar. Söz konusu bilim adamları Batı toplum analizindeki en son değişiklikleri bulup çarçabuk benimsemişlerdir; yine de Batı toplum kuramının toplumun makro ve mikro unsurları arasındaki bağlantıya gösterdiği kapsamlı ilgiyi bütünüyle ihmal etmişlerdir.[11] Açıklanması gereken de bu zıtlıktır.

Mikro düzeydeki analiz üzerinde odaklanamamaktan doğan yetersizlik, hem belli başlı toplumsal süreçlerin karmaşıklığına duyarsız davranmaya yol açar, daha da önemli, hem de tabandaki dinamiklere dayandırılan açıklamaların daha uygun düşeceği yerlerde komplo teorilerine başvurma alışkanlığını geliştirir. Bunun iyi bir örneği, -yukarıda değinilen grup içinde yer almamakla birlikte tavırlarını temsil eden- tanınmış bir Türk siyaset bilimcisinin Mart 1994'teki belediye seçimlerinde muhafazakâr dinci partiyi zafere taşıyan İstanbul seçmenlerine "hilekârlık" yakıştırmasında bulunmasıdır. İddiasına göre, yurttaşlar seçimlerden önce anket

8 Derek Layder, *Understanding Social Theory,* Londra, Sage Publications, 1994, s. 5.

9 Bkz. James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance,* New Haven, Yale University Press, 1990.

10 Bkz. Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity,* Stanford, Cal., Stanford University Press, 1991.

11 Bu sorun için bkz. George Ritzer, *Contemporary Sociological Theory,* New York, McGraw-Hill, 1992, s. 81-82, 397-398, 428-429.

görevlilerine "yalan söylemiş" ve böylece kamuoyu yoklaması mekanizmasını "kasıtlı olarak çıkmaza sokmuş"tur. Türkiye'deki yaygın sosyal bilim anlayışının analitik donanımındaki daha temel bir boşluk, İslam'ın gücünü, Türkiye'deki İslami canlanmanın ardından laik aydınlar arasında gelişen gereksiz korkuyu anlamada yetersiz kalmış olmasıdır.

Soruna, zaman içinde dikkatimi yukarıda anlattığım boşluklar üzerinde toplamamı sağlayan ve kendi araştırmam açısından mikro süreçlerin önemini gösteren bir kişisel keşif çerçevesinde yaklaşmaya çalışacağım.

Başlangıçlar

Toplumu incelemeye yönelik ilk kavramsal çerçevem basitti. Türk öğretmenlerimin aktardığı resmi Kemalist ideolojinin, aslında her yerde hazır ve nazır özgürlükçü söylemle çelişen bir otoriterliği örttüğüne dair bir kuşkuya dayanıyordu. Bir süre sonra, Kemalizmin kökenlerini konu alan bir araştırma projesine giriştim ve Kemalizme Tanzimat olarak bilinen 19. yüzyıl Osmanlı reform hareketini temel alan bir gözlem noktasından baktım.[12] Tanzimat'ın arkaplanını da anlamaya çalıştım. Projemin gerisindeki itici güç, farkına vardığım zıtlığın köklerini açığa kavuşturma çabasıydı.

Araştırma bazı ilginç bulgular getirdi. Kendi çıkarlarını gözetmiş olsun ya da olmasınlar, imparatorluğun çeşitli gelişme aşamalarında Osmanlı yetkililerinin hep birlikte bir siyasal ilke olarak "devlet"i korumaya kilitlendikleri görülmekteydi.

Devlet ideolojisi ve bununla bağlantılı pratik olmaksızın Osmanlı İmparatorluğu 19. yüzyıl emperyalizminin etkisine dayanamazdı, bugünkü Türkiye kurumlarını modernleştirmede elde ettiği başarıyı kolay kolay yakalayamazdı. Bu makalenin konusu Türk tarihinin bu başarılı boyutları değil, bugüne bıraktığı bazı olumsuz miraslardır.

Tanzimat'tan önce de var olan devlet ideolojisi, bu ilk reform hareketinin bile temel hamlesine ait ipuçları sağlar. Tanzimat'ın mimarlarının reform planlarını neden kameralizm modeline göre tasarlamış olduklarını açıklamaktadır. Kameralizm 18. yüzyılda Batı Avrupa'da üniversite hocalarının ve siyaset yazarlarının geliştirdiği bir yönetim kuramıydı. Yönetimi teknisyenler ve idareciler tarafından uygulanacak bir devlet bilimi olarak gören kameralistler arasında Seckendorf (1629-92) ve Schlözer'in (1733-1817) yanı sıra Quesnay (1694-1774) de vardı.[13] Aydın despotizminin

---

12 Tanzimat ve dönemini konu olan yapıtlar için bkz. Roderic H. Davison, "Western Publications on the Tanzimat", Hakkı Dursun Yıldız (ed.), *150. Yılında Tanzimat*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1992, s. 511-532.

13 Kameralizm için bkz. William Doyle, *The Old European Order, 1660-1800*, Oxford, Oxford University Press, 1990, s. 235.

kuramsal bir biçimini temsil eden bu kişiler demokrasiye ya da temsili kurumlara pek sempatiyle bakmıyordu. Devrimci değil, planlamacıydılar.

Hangi kuşağa ya da dünya görüşüne bağlı olurlarsa olsunlar, 19. yüzyılın Osmanlı memurlarının ortak hedefi devleti kurtarmaktı, kafalarını bu ideale yordular. Kameralizm bu dünya görüşüne pek uygundu. Siyasal ideolojilerinin merkezinde devletin olması, baskın bir yurtseverliği öne çıkarmaktaydı; bunun izleri Sultan II. Mahmud'un (1808-1839) fermanlarında, reformcu Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'nın (y. 1840-1856) düşüncelerinde, Tanzimat döneminin Genç Osmanlılar diye bilinen özgürlükçü kuramcılarında (y. 1865), amansız düşmanları Sultan II. Abdülhamid'de (1876-1908), Sultan Abdülhamid'e karşı amansız düşmanlık besleyen Jöntürkler'de (1895-1908, 1908-1918) ve Jöntürkler arasında yetişmekle birlikte onların amansız düşmanı haline gelen Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal'in kişiliğinde görülebilir.[14] Aslında Osmanlı reformunun Mustafa Reşid'den Mustafa Kemal'e kadar uzanan seyri, Batı Avrupa toplum bilimi anlayışının Auguste Comte'un pozitivizminden 19. yüzyıl sonlarında Avrupa'nın parlamenter hükümete duyduğu hayal kırıklığına ve oradan da Emile Durkheim'ın dayanışmacılığına uzanan sarmalı izlemiştir.

Bu süreç boyunca Osmanlı Türklerinin, yani yönetici bürokratik sınıfın anladığı biçimiyle temel görev, demokrasiyi ileriye götürmekten çok ülkenin idaresini ve devletin gücünü geliştirmekti. Meşrutiyet yanlısı Genç Osmanlılar temsil düşüncesini imparatorluğu dağılmaktan kurtarmanın aracı olarak ortaya atmışlardı; özgürlüğe düzdükleri methiyeler doğrudan yurtseverlikleriyle bağlantılıydı ve bu özellik 1890'lardaki daha az romantik olan Jöntürkler'in düşüncelerinde daha da açıktı. Bu dizide atılan son adım, 1924-1950 arasındaki tek parti döneminde, 1924 Anayasası'nda üstü örtülü ifade edilen ve eski devlet ideolojisiyle uyumu devam eden, ama Rousseau'cu/Jakoben bir "kamu iradesi" anlayışını oyuna sokarak radikalleştiren düşüncelerin uygulamaya konmasıydı.[15] Böylece,

14 Sultan II. Mahmud için bkz. Ahmed Cevdet, *Tarih ... Tertib-i Cedid*, İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1309AH/1893-94, s. 300; Mustafa Reşid için bkz. Bayram Kodaman, "Mustafa Reşid Paşa'nın Paris Sefirlikleri Esnasında Takip Ettiği Genel Politika", *Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri: Bildiriler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1927, s. 73; Genç Osmanlılar ve Jöntürkler için bkz. Şerif Mardin, *Genesis of Young Ottoman Thought*, New Jersey, Princeton University Press, 1962, çeşitli yerler; yine Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul, İletişim, 1985; Mustafa Kemal için bkz. Şevket Süreyya Aydemir, *Tek Adam: Mustafa Kemal 1881-1919*, 3 cilt, İstanbul, Remzi, 1976.

15 Bu fikirlerle devlet ideolojisi arasındaki bağlantı için bkz. Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul, İletişim, 1990, s. 71, 81, 96.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucuları bizzat Rousseau'nun dile getirdiği otoriter bir kuramı hayata geçirebildiler: "Her hükümranlık eylemi, bir başka deyişle kamu iradesinin her hakiki eylemi bütün yurttaşları aynı ölçüde bağlar ya da korur; yani hükümdar sadece tek vücut olarak ulusu tanır, onu oluşturan unsurları birbirinden ayırmaz."[16]

Tek parti ideolojisinin ilan edilmemiş, ama sistematik olmayan ve biraz dağınık önermesi buydu. Her şey buraya kadar yolundaydı. Yeniden kurmaya giriştiğim Türk tarihinin unsurlarından birini izleyebilmiştim. Gel gelelim karşıma yeni sorunlar çıkıp duruyordu. "Radikalizm"le gerçekten kastettiğim neydi? Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e geçişte gerçekten de hiçbir değişiklik olmamış mıydı? Adil davranma dürtüsüyle önce ikinci soruya cevap bulmaya çalıştım. Ancak o zaman bir parça gecikmiş olarak Max Weber'in düşünceleriyle karşılaştım.

Patrimoniyalizm-Sultanizm

Benim kuşağımdan ABD'deki Türkler için, Weber'in "patrimoniyalizm-sultanizm" teriminin bir çekiciliği vardı.[17] Kemalist akıl hocalarımızın Osmanlı İmparatorluğu'na atfettiği ayırt edici özellikleri bu terimde buluyorduk. 1960 dolaylarında bizden sonra gelen Türk aydınlar kuşağı için, Kemalizm'den kaynaklanan *déja-vu*'yu ete kemiğe büründürme açısından Marx benzer bir işlevi yerine getirdi. Kuşaklar arasındaki bu ayrılıkların nedenlerini ayrıca araştırmak gerekir, ama Türkiye'de 1965'ten sonra etkisi giderek artan Marx'ın düşünsel yapı iskelesi ile kaynağını Weber'den alan düşünsel yapı iskelesi arasındaki fark önemliydi. Weber devletin, bürokratik-rasyonel alanın ya da ekonominin dışında işleyen yapının bir yönüne kadar gitmeye olanak veriyordu.

Türk ders kitaplarının ideolojik yavanlığıyla karşılaştırıldığında Weber'in patrimonyalizm-sultanizm kavramları bana adeta bir vahiy, Kemalist öğretmenlerimin Osmanlı tarihini basitleştirerek inceleme tarzına göre daha belirgin ve derin bir açıklama gibi göründü. Weber, okulda padişahlarımız ve imparatorluğumuz hakkında bize anlatılanları bir bütünlük içinde sunuyordu: Padişahın *oikos*'unun bir parçası olan toprak, padişa-

16 Jean Jacques Rousseau, *The Social Contract and the Discourses on the Origin of Inequality*, Lester G. Crocker (ed.), New York, Pocket Books, 1967, s. 167.

17 Weber "patrimonyalizm"i bir krallık hanedanının doğrudan uzantısı olarak örgütlenmiş herhangi bir hükümet için, "sultanizm"i de kişisel despotizmin aşırı biçimlerini tarif etmek için kullanmıştı. Weber'e göre, "patrimonializm/sultanizm" birlikte olunca "Doğu"da olabilecek en iyi hükümet tipini tarif ediyordu, oysa patrimoniyalizm/feodalizm" Batı için daha uygundu: bkz. Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Berkeley, University of California Press, 1977, s. 344-60.

hın örgütsel bakımdan merkezin etki alanını genişletememesi, Osmanlı idarecilerinin hantallığı ve düzensizliği. Türk edebiyatından aklımızda kalanlar bunu pekiştiriyordu; örneğin Ömer Seyfettin'in "Şeftali Bahçesi" adlı hikâyesi, atandığı küçük kasabada boğucu yaz günlerinde kolalı yakayı, kravatı, redingotu ve o dayanılmaz kuralcılığı bir yana atarak alacakaranlıkta gecelikle şeftali bahçesinde oturmanın keyfini çıkaran modernleşme yanlısı bir Osmanlı bürokratını anlatıyordu.[18] Kültürel düzeydeki bu geriye gidişi, büyülü bir dünyanın zevklerine bu dönüşü anlatan başka modernist 20. yüzyıl başı Osmanlı yazarları da vardı.

Weber, devletin iç zembereğine, işlemesini sağlayan yapı dışı inançlara, ideoloji ve fikirlere yeni bir gözle bakmamı sağladı.Weberci gözlükleri kullanarak vardığım ikinci sonuç Osmanlı İmparatorluğu'nda onun *The City* adlı eserinde anlattığı karmaşık gelişmelerin canlılığıyla karşılaştırılabilecek toplumsal güçlerin olmayışıydı.[19] Erken dönem Batı patrimoniyalizmi hükümdarların kent topluluklarındaki değişim güçlerini göğüslemek zorunda olmalarından dolayı zayıflatılmış ve zamanla aşınmıştı. Bu bulgunun bir izdüşümü, Batı'da kök salmış haliyle özerk bir sivil toplumun Osmanlı İmparatorluğu'nda muhtemelen hiç varolmadığıydı.[20] Böylece, devlet ve ideolojisinin sürdürülmesine dair vardığım sonuçlar doğrulanıyor, denk hale geliyordu: Şimdi devlet, onu oluşturan üç "çehre"siyle daha iyi anlaşılabilirdi: yapısı; patrimonyal-sultancı işlerine bakıldığında görülen sınırları; bir de örgütlü, rasyonel ve hukuki açıdan meşruiyet kazanmış, kendine özgü gördergeleri olan, aynı kuvvetle karşı koyan bir kent hareketinin varolmayışı. Bütün bunların altında ise başka bir temel, din temeli vardı.

Yeni Türkiye Cumhuriyeti rejimi, bir siyasi ideoloji olarak devletin unsurlarını korurken, yeni değerler de getiriyordu. Patrimonyal-sultancı Osmanlı düzeni, devlet yönetimini hükümdarın halka adil bir idare sağlama göreviyle tanımlarken, Türkiye Cumhuriyeti hükümet etme idealini -yalnız bir ideal olarak kalsa bile- halkın halk tarafından yönetilmesi olarak kavramlaştırmaktaydı. Bu, Cumhuriyet açısından bir artıydı. Dosdoğru ifade etmemekle birlikte, yeni ilke üstü kapalı olarak çok daha radikal bir kavrayış değişimini anlatmaktaydı: Kendi kişisel tarihini yaratan insanoğlu artık tarihin yinelenen çevrimlerinin tutsağı da değildi. Bu 19. yüzyıl Osmanlı aydınlarında da görülebilen bir dünya tarihi tasavvurunun son biçimiydi; ama şimdi daha büyük bir inanç ve iyimserlikle öne sürülen bir ilkeydi.

18 Refik Halit Karay, *Memleket Hikâyeleri*, İstanbul, Semih Lütfi Kitabevi, 1939.

19 Max Weber, *The City*, New York, The Free Press, 1958.

20 Bkz. Şerif Mardin, "Civil Society and Islam," John Hall (ed.), *Civil Society: Theory, History, Comparison*, Cambridge, Polity Press, 1995, s. 278-300.

Weber'in din üzerine yazdıklarını okuyan herkesin üzerinde durduğu bir olumsuzluk da yeni cumhuriyetçi sistemin, bir söylem olarak, toplumun *temeli* olarak dini tanıma yoluyla eliti ve kitleleri birbirine bağlayan köprüler oluşturan eski Osmanlı pratiğinden ayrılmış olmasıydı. Yeni Cumhuriyet ideolojisi, bir söylem olarak İslamiyetin yerini ve toplumun "çimentosu" olma rolünü reddederek okumuş çevrelerle okumamışlar arasındaki mesafeyi derinleştirmişti. Eski sistem toplumsal sembiyozu kendi dayanağı olarak gerekli gördüğü için toplumsal heterojenliği hoşgörüyle karşılıyordu. Yeni sistem (nihai olarak) Jakobenliğin "*une et indivisible*" [tek ve bölünmez] cumhuriyet ilkesi üzerine kuruluydu ve cumhuriyetçi ideologların "feodal kalıntılar"[21] diye nitelendirdiği aykırı grupları özümleme politikasına dayanmaktaydı. Eski sistem varoluş sorunlarını ciddiye alırken, yeni sistem bunları "metafizik" ve skolastizm kalıntısı sorunlar saymaktaydı. İkinci yaklaşımı en iyi yansıtan yine lise öğretmenlerimizin düşünce tarzıydı; "bilim" ve "irtica" denen iki antagonist önermenin oluşturduğu indirgemeci diyalektiğe dayalı bir "pozitif" sisteme doğru karşı konulmaz bir ilerleme kavramı öğretmenlerimizin içine işlemişti.

Sultanizmden Osmanlı "Yaşam-Dünyası"na

Zamanla, eski sistemin ancak dinin sistem içindeki işlevinin ışığında anlaşılabileceğini açıkça gördüm. Bu sistemde İslamiyet, *asabiyye* diye bilinen bir tür dayanışmayı ve sosyopolitik kimliği geliştirdiği için ortakyaşama yönelmişti; ama bu anlayışta modern milliyetçiliğin vurguladığı türden bir dayanışmaya yer yoktu.[22] Oldukça isabetli bir öngörüyle ulusal farklılıklar bir tür kabilecilik sayılmaktaydı. İslamiyetin toplumsal gruplar arasında köprü oluşturmasının nedeni üst ve alt sınıfların paylaştığı ortak bir dil işlevini görmesiydi. İslamiyet, doğası gereği varoluş sorunlarına cevap vermekteydi.

Bir bütün olarak bakıldığında, eski sistemin önemli bir bileşeni olan İslamiyet, Cumhuriyet dönemindeki laik reformlar sonucunda halifeliğin kaldırılması, eğitimde devlet tekelinin kurulması, ulema kurumunun dağıtılması, İslam hukukundan vazgeçerek bazı küçük değişikliklerle İsviçre Medeni Kanunu'nun kabul edilmesi, Latin alfabesinin benimsenmesi ve 1924 tarihli Türk Anayasası'ndan devletin dininin İslam olduğuna ilişkin hükmün çıkarılması (1928) yoluyla adım adım sahneden çekildi.[23] Eskide

---

21 Naşit Hakkı (Uluğ), *Derebeyi ve Dersim,* Ankara, Hakimiyeti Milliye Matbaası, 1932.

22 "Asabiye" için bkz. Ira H. Lapidus, *A History of Islamic Societies,* Cambridge, Cambridge University Press, 1988, s. 14. Boğaziçi Üniversitesi'nden meslektaşım Faruk Birtek terimin önemini bana hatırlattı.

23 Zurcher, *age.,* s. 194.

kalmış konularla uğraşarak zaman kaybettiğimi düşünen (buna rağmen Türkiye'deki kötülüklerin çoğunu Müslüman din adamlarına yükleyen) meslektaşlarımın feryatlarına karşın, bu olağanüstü kapsamlı kültürel değişimin toplumsal sonuçları açısından araştırılması gerektiği görüşündeydim. Bu kuşkuyu dile getiren kişiler, üstü kapalı da olsa, mikro yapıların en önemlisinin, yani inanç ve "yaşam-dünyası" olarak dinin rolünü yadsımaktaydı; bu da bir keşifti, Weber ve tarihin, Schutz'un Weber eleştirisinden daha uygun düştüğü bir keşif.[24]

İslam'a toplumsal bir veri olarak bakmaya başladığımda, daha önce kendi çalışmalarımda esas olarak "devlet" üzerinde yoğunlaşmış olduğunun farkına vardım. Bunu fark edişim ve yöneldiğim araştırmalardan doğan sonuç, dinin yalnız bir *kurum* (ulema sınıfı, medreseler, vakıflar ve tarikatlar) işlevini görmediğiydi; aynı zamanda "devlet" ile sıradan halk arasında kurumsal olmayan bağlantıların söylemini de oluşturuyordu. 19. yüzyılın muhafazakâr tarihçisi Cevdet Paşa, Müslüman cenaze törenlerinde İslami kamuoyunun işleyişini ayrıntılarıyla anlatırken, bize bu sistemin nasıl işlediğinin ipuçlarını da vermişti.[25]

Söylem olarak İslam'a bakarken keşfettiğim şey, devlet gücünün tesisi ya da kullanılmasının kapsamadığı bir toplumsal faaliyet alanıydı. Bir başka deyişle Osmanlı toplumsal düzenlemeleri içine sinmiş, gücünü İslami 63
kültürün katmanlarından alan bir dizi gizli "işleyen" vardı. "İşleyen"ler üzerine kurulu bu günlük yaşam kavramını ortaya atan, "yaşam-dünyası"yla ilgisi "son zamanlarındaki" Wittgenstein, Jürgen Habermas, Norbert Elias ve Anthony Giddens gibi bilim adamlarının ilgileriyle örtüşen Michel de Certeau'dür.[26] Hepsi de yaşam-dünyasının ve kültürel temellerinin toplumun bileşiminde nasıl bir etken olabileceğini bulmakla ilgilenmişlerdir.

Özellikle Giddens, aktörlerin günlük davranışlarını koordine ederken kullandığı karmaşık becerilerin modernleşme sürecinde gittikçe önem kazandığına işaret etmiştir.[27] Bu anlayış modern Türk toplumunu kavramada hayati önem taşımaktadır. Genel eğitim, kitle iletişim araçları, çok par-

---

24 A. Schutz, *The Phenomology of the Social World,* Evanston, Ill., Northwestern University Press, 1967.

25 Ahmed Cevdet, *Tezakir 40-Tetimme,* Cavid Baysun (ed.), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1967, s. 212.

26 Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life,* Berkeley, University of California Press, 1984. Ayrıca bkz. Layder, age.: Habermas s. 186 vd, Elias s. 114-126, Giddens s. 125-149.

27 Anthony Giddens, *The Constitution of Society,* Berkeley, University of California Press, 1984, s. 285.

tili siyasal hayata geçiş ve kamuoyu alanının genişlemesi, Türk halkını elli yıl öncesine oranla çok daha geniş bir "izleme" rolü oynadığı bir ortama taşımıştır. Bir zamanlar "dinsel kurumların oluşturduğu özel bir alan ya da öteki temel kamu kurumları aracılığıyla"[28] dolaylı olarak ilgilenilen din, şimdi son derece hareketli olan Türk toplumunun organik bir parçası haline gelmiştir ve "gündelik" çatlaklardan yararlanarak işlemektedir. Kemalist/Marksizan aydınların izlemekte güçlük çektikleri bu dönüşümdür; bir düşünce tarzı olarak o güçlü "devlet" damgasının yanlışa düştüğü yer de burasıdır.

Kısacası, bu yeni "mikro" toplumsal ilişkiler görüşünün avantajlarından biri, yurttaşların yaşam faaliyetleri üzerinde yoğunlaşmamı sağlamasıydı. Burada incelediğim Türk grubu, fenomenolojik analize kadar giden ve mikrososyoloji başlığı altında toplayabileceğimiz bu hususlardan hiçbirini yakalayabilmiş değildir. Oysa tek parti yönetiminin sona ermesi ve sıradan halkın siyasete daha geniş çapta katılımı sonucunda, bir analitik araç olarak 1950'lerde bile işe yaramayan "devlet," 1950 sonrası toplum güçlerinin çok katlı dokusunu artık anlatamaz hale gelmiştir.[29]

Devlet ideolojisinin değişikliğe uğramış biçimiyle kullanılmasının ilginç bir izdüşümü, Türkiye'de modern muhafazakâr Müslüman liderlerinin ve yandaş çevresinin bile İslam'ı merkezci ve hegemonik olarak, yani İslami toplumlarda elit tabaka ve halk kültürü arasında görülen incelikli düzenlemeleri karartan bir başka devlet biçiminde algılamasıdır. Bu bakımdan, "yaşam-dünyası" kavramının, daha incelikli bir toplumsal analizin çeşitli boyutlarını yakalamak açısından, Osmanlı İmparatorluğu'nun işleyişine ve bugünkü Türk toplumuna makro yapılardan daha iyi ışık tuttuğuna inanıyorum. Böyle bir anlayışın, Türkiye'deki laik çevrelerin içinde bulundukları toplumda ortaya yeni çıkan din güçleri karşısında şaşkınlığa uğramadan günlük yaşamlarını sürdürmelerine olanak verecek gözlükleri sağlayacağı kanısındayım.

Türkiye araştırmalarına yeni bir yaklaşıma dair aklımdan geçenleri Osmanlı araştırmaları için ne anlama geleceği üzerine kaba bir taslak çizerek anlatabilirim. İşe önce Osmanlı elitinde varolan düşünce yapısının "devlet" dünyasında yansıma biçimine ve bu "devlet" dünyasının, halk yaşamının benzer ve mütekabil dünyasına —İslam'la bir arada işleyen bir başka "yaşam dünyası" düzeyine— nasıl bağlandığına bakmakla başlamalı. Halk bu popüler kültür katmanı sayesinde hayata tutunuyordu; ayrı

---

28 Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, New York, Macmillan, 1967, s. 103.

29 Türk Marksistleri, örneğin E. P. Thompson'un zengin sosyal doku analizine yaklaşamadılar.

bir elit kültürü katmanı içinde yaşamakla birlikte Osmanlı bürokratları da kendilerini kuşatan bu popüler kültürden etkileniyor, bu davranışlarını "yeniçeri davranışı", "sufi aşırılığı", "tarikat düzeni" ve "Osmanlı kadını" (yani güçlü kadın) diye adlandırıyorlardı. Böyle bir sözcük dağarcığı yönetici sınıfı Osmanlı İmparatorluğu'nun mikrososyolojisine duyarlı kılıyordu.

Bu organik bağlantı, Cumhuriyet döneminde dil "reform"uyla ortadan kalktı. Yeni toplumsal sözcük dağarcığı 19. yüzyıl sonlarında Fransa'da dayanışmacılık yandaşlarının getirdiği toplumsal analiz terimlerine dayanmaktaydı. O halde dil —bize hatırlatılıyor— bütün bir İslami "etkiler" dizisinin anahtar bileşeniydi; dolayısıyla yeni rejimin, payandalarından biri olan Türkçe'nin kullanımında devrim yapması doğruydu.[30] Ama bu devrim, ikinci düzeyde bir halk kültürü yarattı; bu kültürde, eski kavramların bazıları aşırı kabaran İslami kültürle bütünleşmeyen bir tortu olarak kaldı.

"Yaşam dünyası" perspektifinden Türk toplumuna bir bakışın modern Türk tarihi için ne kadar aydınlatıcı olabileceğini en iyi gösteren olgu, Cumhuriyet dönemi Türk aydınlarının kendilerini geçmişlerinden tamamen koparınca karşılaştıkları sorunlardır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında aydınlar iki alanda yönlerini şaşırıyorlardı; bunlardan biri yeni "devlet"te, yani cumhuriyetçi devlette üstlendikleri roldü. Bu alanda karşılaştıkları güçlükler aşılamaz değildi, çünkü yeni "devlet" daha önceki devlet ideolojisini geniş anahatlarını koruyarak devralmıştı. Ama Osmanlı aydınının "günlük" dünyasının parçalanması daha ciddi sorunlar çıkarmış gibiydi. Bu ikinci alan İslam kültürü evreniyle iplerin koparılması ve buna bağlı olan kişiliğin tanımlanmasıyla ilgili sorunları kapsamaktaydı. Aydının toplumsal kimliğine ilişkin sorunlar da bu bağlamda ortaya çıktı. Bu sorunları, seçkin bir modernist Türk şairi olan Necip Fazıl Kısakürek'in yaşamıyla bağlantılı olarak incelemeyi öneriyorum.

Aşağıda anlatacaklarımın bir özeti olarak şunu söyleyebilirim: Necip Fazıl, kendini yeni devletin çerçevesine uydurabilirdi, ama, biraz değiştirilmiş bir Gramsci deyişiyle, Osmanlı devlet pratiğinin kültürel *organizması* yüzünden, yani sadece eğitim ve kültür kurumları değil, daha derindeki kültür süreci yüzünden dengesini yitirmişti. Eski Osmanlı aydınlar sınıfı hem mekanizmayla, hem de organizmayla bütünleşmişti. 1930 ve 40'ların geçiş sürecindeki yeni aydınında ise bu çerçevelerden yalnız biri,

30 Dil ve toplumsal katlar arasındaki karmaşık ve karşılıklı ilişkileri hatırlatma açısından bkz. Emile Benveniste, *Indo-European Language and Society*, Coral Gables, Florida University of Miami Press, 1969, s. 225-239. Bu konu hâlâ modern Türkiye bağlamında araştırılmayı bekliyor.

yani "devlet" vardı. Zamanla yeni aydınlar bir parça güven kazandılar, ama Osmanlı aydınlarının sahip olduğu, daha az göze çarpan kültürel unsurlardan mahrum olmanın sıkıntısını hep yaşadılar. Bu da kişisel olarak tedirginliğe, kavrayışlarında da sığlığa yol açtı. Zaman zaman nasıl şaşkınlığa düştüklerini Necip Fazıl Kısakürek'in yaşamında izleyebiliriz.

Necip Fazıl Kısakürek (1905-83) modern Türk edebiyatının muammalarından biridir. Üslubu tamamen moderndir, ama dini muhafazakârların ikonu olmuştur. Kişisel olarak da Türkiye'nin modern laik kültürüne sistematik biçimde saldıran bir tutumu benimsemiştir.[31]

Necip Fazıl medresede değil, Heybeliada'daki Bahriye Mektebi dahil bir dizi modern okulda eğitim gördü. Paris'te edebiyat okudu. Batı'nın şiir kuramlarını anlayabilmiş nadir Türk edebiyatçılarından biriydi. Kullandığı dil 20. yüzyılın doğrudan ve yalın "modern" Türkçe'sidir. Ancak, 1934'te Nakşibendi şeyhi Abdülhakim Arvasi'yle tanışması hayatını değiştirdi. Şeyhin etkisiyle 1943'te *Büyük Doğu* adlı dergiyi yayımlamaya başladı. Dergisinde genelde "Doğu"yu, özelde Osmanlı İslam kültürünü savunan bir çizgi izledi. Bu yüzden 1943'ten ölümüne kadar birçok kez hapse atıldı.

Necip Fazıl'ın neden muhafazakâr Müslümanlarca bu kadar tutulduğu hakkında insanın aklına gelen açıklamalardan biri, belki de tavrının geniş bir okur kitlesi kazanmak için bir manivela olması ve okuryazarlığın arttığı bir ülkede böyle bir manivelanın güç sağlamasıdır. Ama önceleri laik aydınlar arasında yeterince popüler olduğu ve bu popülerliğin Cumhuriyet yönetiminin 1938'de kendisinden ulusal marşı yeniden yazmasını istemesine kadar vardığı göz önüne alındığında, bu tür bir açıklama işe yaramaz oluyor. Dostlarını kendisinden uzaklaştıracak ve üzerine Türk devletinin gazabını çekecek bir sırada "saf değiştirme" girişimine de açıklama getirmiyor. Bu tehlikeli işe atıldığı dönemde örgütlü bir İslami hareket yoktu. Kısakürek'in ayrıntılı olarak incelenmesi, Türkiye Cumhuriyeti ideolojisinin ana akımlarına yabancılaşmasında daha derindeki bir dizi mikro sürecin etkili olduğunu gösteriyor. Saf değiştirmesini oportünizme bağlamak yerine, dikkatimizi daha ilk zamanlardan başlayarak eserlerine yayılan "öfke" üzerinde toplamamız gerekir.

Kısaca ifade edebilmek için "katlar" kavramını kullanırsak, Necip Fazıl'ın düşkırıklığı ve tekrar İslama dönmesindeki iki düzeyi fark edebiliriz. Bunlardan ilki olan benlik gelişiminin de iki boyutu vardır: Bir yandan çocukluğundaki belirli değerlerin "içe işlemişliği"ni yeniden yakalama çabası, öte yandan kendi kişisel ve toplumsal hafızası için öyküsel bir arkap-

---

31 Yazarın bir biyografisi için bkz. M. Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek,* Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.

lan geliştirme çabası. İkinci düzey ise Türkiye'de aydınlara ayrılan alanın kırılganlığı ve dağılmışlığı yüzünden duyduğu hayal kırıklığıdır. Başka bir yerde şairimizin bu boşlukları hangi yollardan kapattığını aktarmaya çalışmıştım.[32] Aşağıda anahatlarını özetleyeceğim.

Kısakürek'in eserleri modern Türkiye'nin "mekân" düzenlemelerindeki değişimleri anlatır. (En ünlü şiirlerinden birinin adı "Kaldırımlar"dır.) Bu mekânlar onun için bomboştur; çünkü çocukluğunu geçirdiği ata ocağı konaktaki şefkat, muhabbet gibi değerlerden yoksundur. Konakta bile bu değerler solmaya yüz tutmuştur; çocukken onu en çok etkileyenlerden biri olan ninesi bütünüyle modernisttir; yani şairimiz tam bir "Osmanlı" ilişkileri düzeninin yalnızca bir gölgesini görebilmiştir. Şairin sonraki hayatında sadece bir tutamı kavranmış bir bütünü yeniden kurabilmek için hiç durmadan çabalamaktadır. Konak hayatının ve çapraşık karşılıklı ilişkilerinin yok oluşuyla, hem onu çok etkileyen geçmiş yitip gitmiş, hem de bu geçmişin konağın içinde ve dışındaki Türk toplumunun çapraşık algı katmanlarıyla bağlanma biçimi de yok olmuştur.

Kısakürek'in yabancılaşmasındaki ikinci unsur, kendi benliğinin gelişimiyle kendi ailesinin tarihini, ailenin Maraş'taki şanlı başarılarını ve Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihini bütünleştirecek tutarlı bir kişisel öykü kuramamasıydı. Ona göre, böyle hatırlanabilecek bir bilgi çerçevesinin yokluğu bütün modern Türk edebiyatında yüzeyselliğe yol açmıştı; bu edebiyat Batı'nın *biçimini* taklit etmiş, ama ona asla *içerik* kazandıramamıştı. Bana kalırsa, Kısakürek'in açıklaması, Arap dünyasında Seyyid Kutb gibi Müslüman köktencilerin ortaya attığı, modern Müslümanlarda kişiliğin dağınık olduğuna dair görüşlerin bazılarını daha anlaşılır kılıyor.[33] Jerome Bruner'in (ve öykülemecilerin) "gerçekliğin öyküsel yorumu" kavramı Necip Fazıl'ın Baudelairevari "melankoli"sine belki de daha çok açıklık getiriyor.[34] Öyküsel bir ölçütün yokluğu, bir zaman-çerçevesinin kullanılmasını ve tutarlı bir bellek elde edilmesini engelleyerek Necip Fazıl'ı acı ve umutsuzluk içinde bırakmıştı.

Son bir nokta, Necip Fazıl bir aydın olarak kendi duruşunu belirlemede zorluk çekmişti. Rönesans'ta Batı'da aydınlar için "Bilgi Cumhuriyeti" yoluyla böyle bir çerçeve geliştirilmişti; aydınlar arasındaki bu ilişki ağı on-

32 Şerif Mardin, "Culture Change and the Intellectual, a Study of the Effects of Secularization in Turkey: Necip Fazıl and the Nakşıbendi," Şerif Mardin (ed.), *Cultural Transitions in the Middle East,* Leiden, Brill, 1994, s. 190-213.

33 Seyyid Kutb için bkz. William E. Shepard, "Islam as a 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb", *Middle Eastern Studies,* 25 (1989), s. 31-50.

34 Bkz. Jerome Bruner, "The Narrative Construction of Reality", *Critical Inquiry,* 18 (1990), s. 1-21.

ları hem birbirleriyle hem de Avrupa'nın kitap ve broşür okuyan kesiminin oluşturduğu hayali bir okur kitlesine bağlamaktaydı. Bu toplumsal ağın fikir çerçevesi Gellner'in ortak entelektüel geçerlilik[35] diye adlandırdığıydı ve bu, gittikçe Newton fiziğinin Hobbesvari eşdeğeri olan mekanik atomizm biçimini aldı. Ayrıca yerkürenin çeşitli yerlerindeki kültürlerin eşit olduğu düşüncesi üzerinde de duruyorlardı. O sırada Montaigne'de de görülebilen bu son fikir 18. yüzyılda Avrupa'da iyice belirginleşti.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki aydınların grup kimliğinden çok farklıydı bu. Osmanlı aydınları basılı kitaba ancak 19. yüzyılda kavuştular, geleneksel kültür kalıpları 1850'lere değin ağır bastı, felsefe ise esas olarak tasavvuf geleneğine dayanıyordu. Müslümanların düşüncesine göre, kültürler en başta İslami kültür olmak üzere hiyerarşik bir sıralama içinde düzenlenmişti. Cizvitlerin Çin kültürünü üstün bir kültür olarak meşru kılma çabaları herhalde Osmanlılara bir hayli yakışıksız görünecekti. Ayrıca Osmanlı aydınları ve onların modern Türk ardılları "devlet" ideolojisine rahatça yaslanmışlar, keseleriyle de bağlanmışlardı. Dolayısıyla çoğu "bağımsız" olamıyordu. Oysa "Bilgi Cumhuriyeti"nin ilk mensuplarının bile bağımsız olabilmesi, Avrupa'da kitapların olağanüstü bir yaygınlık kazanmasının ardından kitap okurlarının gerçek birer müşteri haline gelmesiydi. Türkiye'de ise henüz bu durum gerçekleşmemişti.

Walter Andrews Osmanlı edebiyatına bir yakınlık ve tanışıklık ideolojisinin renk verdiğini söyler; bu betimleme, modern Türk aydınının yeni anonimlik çerçevesine ayak uyduramayışını anlamak için gündeme getirilmesi gereken bir başka unsurdur.[36] Türkiye Cumhuriyeti toplumsal yaşamın bir unsuru olarak İslam'ı reddetme tutumunda diretmekle entelektüel üretim ortamında ve pratiğinde bir boşluk yarattı, insanın kendi kendini tanımlayış ve karşılıklı öznellik mikro tabakalarını zayıflattı. Özetle, grup kimliği içinde güvenle yaşayan bir aydınlar sınıfının yerini, aydın olarak taşıdığı kimlik konusunda kafası karışık bir sınıf aldı. Birçok modern Türk aydınının Osmanlı İmparatorluğu'ndaki seçkin ulemadan epey farklı olarak yeni "devlet"e kaba bir dalkavuklukla yaklaşmasının nedeni pekâlâ bu olabilir. Marksizm 1960'ların aydınlarına mücadeleci bir rol vererek bu ikilemi çözen bir çerçeveydi. Ama İslamiyet kişinin bir insan ve bir aydın olarak korkularını dağıtabileceği daha doğal bir alandı ve Necip Fazıl'ın da seçtiği yol buydu.

Benim araştırmalarımdan çıkarılması gereken metodolojik ders, dev-

35 Bkz. Ernest Gellner, *Nation and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press, 1983, s. 21.

36 Walter Andrews, *Poetry's Voice, Society's Song: Ottoman Lyric Poetry*, Seattle, University of Washington Press, 1985.

let geleneğini tevarüs edenlerce kullanılan sadece Batı'ya özgü mekanik-pozitivist ya da işlevselci toplum görüşlerinin yaşam-dünyasını ve "günlük" olanı hesaba katarak zenginleştirilebileceğidir. Günümüzde Türkiye araştırmaları açısından, Durkheim ya da Marx'a oranla, dialojik unsurları betimlemesi ve ritüel hiyerarşi altüstlüklerini açıklaması bakımından Mihail Bahtin'in daha uygun olduğu söylenebilir; ama Türk araştırmacıların Bahtin'in kültürel tarih düzeyiyle bağlantı kurması biraz zaman alacaktır.[37]

1980 ve 1990'ların Türk aydınları, Osmanlının toplum anlayışının çok katlı derinliğinden yoksun, yüzeysel bir toplumsal analizi iyi öğrenmiş olmakla birlikte, kültürel verilerin, yani İslam'ın yeni bir güç kazandığı bir toplumdaki dinamikleri analizde güçlük çekiyorlar.

37 Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden Ayşe Saktanber'in çalışmaları ender rastlanan bir istisnadır. Bkz. "Islamic Revitalization in Turkey: An Urban Model of a 'Counter Society,'" Yayımlanmamış Doktora Tezi, ODTÜ, Ankara, 1995.

MODERNLEŞME BAĞLAMINDA İSLAMİ KİMLİK ARAYIŞI

NİLÜFER GÖLE

Modernleşme kuramları, kimi zaman tarihsel ve coğrafi bağlamı dışlayarak bizi simetrik ve düz gelişim çizgileri aramaya zorlamıştır. Bu kuramlar doğrultusunda, eğitim ve kentleşme, ekonomik kalkınma ve demokrasi gibi evrensel olarak tanımlanmış değişkenlerin ve bu değişkenler arasındaki nedensel sonuçların zaman ve mekândan bütünüyle bağımsız olarak modernleşmeyi yarattığı kabul edilir. Şimdi epistemolojik sarkaç, nedensel akıl yürütme ve metodolojik pozitivizmden modernliğin özgül, bağlama ilişkin yorumlarının analizi ve etkenlik sorununa doğru salınıyor. Bu salınım, Batılı olmayan ülkelerin incelenmesinde yadsınamaz bir özgürleştirici etki yaratmıştır. Modernleşmeye evrenselci yaklaşımlardan uzaklaşmak, anlamın öznel yapısını ve kültürel kimliği, kısacası yerel doku ile modernlik arasındaki özgül eklemleşmeyi araştırmaya olanak vermektedir.

Bununla birlikte, Anthony Giddens'in işaret ettiği gibi, "modernliğin doğasını yeniden düşünmek, sosyolojik analizin temel önermelerinin üzerine yeniden çalışmakla birlikte gerçekleşmelidir."[1] Özel ve evrensel, yerel ve küresel gerçeklikler arasındaki yeni melez biçimleri anlamaya çalıştığımızda keşfedilmemiş ya da sosyal bilimlerin diliyle açıklanmamış bir alandan geçeriz. Bu, daha işin başında bir kavramlaştırma sorunu yaratır. Yaygın bir yaklaşım, insanı şaşırtan her türlü melezi ve paradoksu ya "gerilik patolojisi"nin dargörüşlü bir işareti ya da düpedüz postmodern görelilik saymaktır.

Evrenselci kavramlardan modernliğin özelci bir analizine doğru bu zi-

1 Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

hinsel kayış, İslami hareketlerin incelenmesiyle iki yoldan bağlantılıdır.[2] Birincisi, modernleşmenin toplayıcı doğası İslami kimliği ve kültürü dışlayarak kendini gösterir. Bir İslami kimliğin siyasi güç kazanarak yeniden ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi, açıkça olmasa bile, benliğin tanımlanmasından cinsiyet ilişkilerine, etik ve estetik değerlere kadar günlük hayatın en mahrem alanlarına girmiş olan modernleşmenin etkisine bağlanır. İkincisi, çağdaş İslami hareket araştırmaları, gelenek ile modernlik arasında mevcut olduğu varsayılan ikili karşıtlığı tartışır. Tartışırken de iman ile akıl, töre ile modernlik, bireysellik ile topluluk ve mahremiyet ile şeffaflık arasındaki bağlantılara özellikle dikkat eder.

Dolayısıyla İslami bağlamda Batı modernliğinin yeniden düşünülmesi, meşruiyet kazanma uğruna yapılan rekabeti ve İslamiyetin modernleşme perspektifini anlamamıza yardımcı olabilir. Böylesine bir çapraz okuma, başka koşullarda birbirine karşıt kavramlar sayılabilecek "İslam" ile "Modernlik", "Doğu" ile "Batı"yı bütünleştirmemize yardım edebilir. Oysa, bu kavramlar arasındaki karşıtlığa değil, kritik etkileşime ağırlık verilecektir.

Uygarlaştırma Projesi ve Türk Kimliği

Mevcut araştırmacılar İslami hareketleri ya sosyopolitik etkenlere ya da bizzat dinin Batı'da yaşanmış reform ve laiklik gibi bir dizi dönüşümden farklı olduğu varsayılan bazı yönlerine öncelik vererek açıklamaktadır. Araştırma birinci yolu izlediğinde, radikal İslam'ın yükselişini açıklamak için ekonomik durgunluk, siyasal yapının otoriterliği, kırsal kesimden göç gibi harekete geçirici nedenler geliştirir. Bu yaklaşım tarzı muhalif hareketlerin kök saldığı toplumsal ortamı betimler, ama kültürel ve siyasi güç kazanmak ihtiyacına İslam'ın neden cevap verebildiğini açıklamakta yetersiz kalır. Bir din olarak İslam'ın özü üzerinde duran araştırma çizgisi ise İslam'ın değişmez olduğunu varsayar, dolayısıyla İslam'ı tarihsel ve siyasal bağlamından çıkarır. Bu tür bir inceleme İslami hareketlerin siyasal-dinsel niteliğini sadece iki farklı olgunun toplamı olarak ifade eder.

İslami hareketlerin keskinleştirdiği bir gerilimin varlığı yadsınamaz. Bu

2 Burada birbirinin yerine geçecek biçimde kullanılan "İslami hareketler" ve "radikal İslamcılık" terimleri, ideolojisi 1970'lerin sonunda İslam dünyasının her yanından düşünürlerin (Mevdudi, Seyyid Kutub, Ali Şeriati, Ali Bulaç) ve İran Devrimi'nin etkisiyle biçimlenen ortak bir eylem olarak günümüzün İslami hareketlerini ifade etmektedir. Radikalizm terimi sistem düzeyinde bir değişikliği gerçekleştirmek, İslami bir toplum yaratmak ve Batı modernliğini eleştirmek amacıyla İslam'ın köklerine ve esaslarına bir dönüş anlamında kullanılmaktadır. Müslüman ve İslamcı birbirinden ayrışmış değildir; bununla birlikte ikincisi siyasal ve toplumsal güç kazanma yoluyla toplumu İslamileştirme projesine göndermede bulunurken, birincisi genel anlamda İslam kültürünü ve dinini ifade etmektedir.

gerilim din ve siyasetin çakıştığı noktada ortaya çıkar. Tartışma, kişilik, cinsiyet ilişkileri ve yaşam tarzı gibi terimlere yüklenen farklı kavramlaştırmalar ve normatif değerler çevresinde döner. Müslümanlar kendilerini iman aracılığıyla tanımlasalar da bu anlamı radikal siyaset güçlendirir ve ifade eder. Bu gerilim alanına Alain Touraine'in analiz çerçevesinden yaklaşılabilir.[3] Touraine sosyal hareketleri kültürel modeli denetleme mücadelesi, sınıf çatışmasından ayrı olmayan mücadeleler olarak görür. Ona göre, İslami hareketler siyasi-dini bir muhalefeti ifade etmekle kalmaz, bir karşı-kültürel modernleşme modeli de sunar.

Bu çatışma âlemini ya da alanını daha belirginleştirmek için, Türkiye'de ve Müslüman ülkelerin çoğunda girişilen modernleşme biçimini irdelemek gerekir. Dolayısıyla çağdaş İslami hareketlerin incelenmesi için Türk modernleşme tarihinin yeniden değerlendirilmesi gereklidir. Bu dönem modernleşmenin Osmanlı elitlerinin vesayeti altında yürütüldüğü 19. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılda Cumhuriyetçi Kemalist elit tabakanın oluşup gelişmesine kadarki süreyi kapsar. "Batı modernliği"nin yerel, kültürel ve tarihsel düzeylerde hesaba katıldığında İslamiyet ile modernlik arasındaki sorunsal ilişkiler daha iyi anlaşılabilir. Batı'nın dışta ve fiziki bir bütünlük olarak ele alındığı Batı ile İslamiyet arasındaki ilişkileri incelemek yerine, modernliğin yerli biçimleri üzerinde durmak daha verimli olacaktır. Bu da Batı'nın modernlik idealinin yerel düzeyde nasıl yeniden yorumlanıp içselleştirildiğini ve İslami hareketlerle modernist elitler arasındaki ilişkilerin nasıl şekillendiğini araştırmak demektir.

Çoğu kez Batı modernleşmesinin dönüştürücü etkisi devlet yapıları, siyasi kurumlar ve sınai ekonomi düzeyinde incelenir. Oysa maddi olmayan, ama daha derine işleyen etkileri kültürel düzeyde, yaşam tarzında, cinsiyete göre kimliklerde ve kendi kimliğini tanımlama biçiminde görülür. Batılı olmayan bir bağlamda modernleşme projesi çok farklıdır, çünkü tam da bu alanlarda siyasi bir "Batılılaşma" iradesi ortaya çıkar. 19. ve 20. yüzyıl reformcularının çok kullandığı "Batılılaşma" ve "Avrupalılaşma" terimleri Batı'dan kurum, düşünce ve davranış biçimlerinin gönüllü olarak ödünç alınmasını ifade eder. Türkiye'deki modernleşme tarihi böyle bir iradi kültürel değişimin en radikal örneği sayılabilir. Birçok milletten oluşan Osmanlı İmparatorluğu laik bir ulus-devlet cumhuriyetine dönüşürken Kemalist reformcular devlet aygıtını modernleşmenin ötesine götürmüşler, halkın yaşam tarzını, davranışlarını ve günlük alışkanlıklarını etkilemeye çalışmışlardır. 1980'lerde İslamcı hareketin canlanmasıyla, ta-

3 Alain Touraine, *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

rihsel bir geriye dönüş—bu "uygarlaştırıcı" değişimin yeniden gözden geçirilmesi— İslamcılarla modernistler arasındaki çatışma ve gerilimi belirleyen duygusal, kişisel ve simgesel düzeyleri anlamak zorunlu oldu.[4]

Türkiye'nin modernleşme tarzı, yerli yönetici elitlerin kendi Batı kültür modeli anlayışlarını dayatmalarının sıradışı bir örneğidir; bu tarz, neredeyse uygarlık ölçeğinde bir dönüşüme yol açmıştır. Modernist Türk elitleri çok güçlü bir ideolojik pozitivizm geleneği inşa ederek laiklik, akılcılık ve uluslaşmaya yönelmişlerdir. Bu projenin gerçekleştirilmesinde pozitivist ideolojinin önermeleri hayati bir önem kazanmıştır.[5] Birincisi, pozitivizm Batı modeline evrensel olarak sahip çıkar. Bu modeli belirli bir Hıristiyan din kültürünün ürünü saymadığı için, bilimsel akılcılığı esas alır. Bu değişim modelinin evrensel, akılcı, her zaman ve her yerde uygulanabilir olduğunu savunur. Bütün toplumlar günün birinde Comte'un nihai pozitivist aşamasına varacaklardır.

İkincisi, Fransız pozitivistlerinin (İngiliz liberallerinin piyasa anarşisi yerine) benimsediği "düzen ve ilerleme" düsturu, Türk milliyetçilerinin toplumsal denetim girişimlerini teşvik etmektedir. İktidardaki Kemalist elit için, Batı türü bir "ilerleme" sayesinde toplumda sağlanacak birlik nihai hedeftir. Bu bakımdan Cumhuriyet tarihi boyunca etnik, ideolojik, dini ya da ekonomik nitelikli her türlü farklılaşma çoğulcu bir demokrasinin doğal bileşenleri olarak değil, birlik ve ilerlemeyi tehdit eden, istikrarsızlığa yol açan unsurlar olarak görülmüşlerdir. Böyle bir bakış açısına sahip olunca, modernist Türk elitleri temelde antiliberal olan platformlarını yasalaştırıp meşrulaştırabilmektedirler.

Norbert Elias'ın çalışmalarına[6] başvurursak Türk "uygarlaştırma" projesinin neden her şeyi kapsadığını daha iyi anlayabiliriz. Uygarlık kavramı her ne kadar teknolojiden davranışlara, dini düşünceye ve göreneklere kadar çok çeşitli etkenlere dayanırsa da, Elias'ın işaret ettiği gibi, aslında Batı'nın "kendini düşünmesini" ve "üstünlüğü"nü ifade eder. Teknoloji, davranış kuralları, dünya görüşü ve Batı'yı daha "ilkel" toplumlardan farklı kılan ve ayıran öteki şeylerin tümü Batı uygarlığına bir üstünlük payesi verir ve kültür modelinin bir evrensellik taşıdığını öngörür.

Müslüman ülkelerin modernleşme girişimleri temelde Batı tecrübesine ve kültürüne göre tanımlandığında bir "uygarlık" sorunu haline gelir. Batı tarihi Rönesans'tan başlamak üzere Aydınlanma'dan geçerek Sanayi

4 Pierre Bourdieu, *Distinction*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1984.

5 Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, İstanbul, İletişim, 1986.

6 Norbert Elias, *The History of Manners: The Civilizing Process*, New York, Pantheon Books. 1978, s. 3.

Çağı'na varan bir dizi doruğa ulaşmıştır. Bilgi Çağı'nda da egemenliğini sürdürmektedir. Bu sayede kendi yenilik alanını yaratmış ve modernleşme için bir başvuru noktası haline gelmiştir. Batı dışında yaşanan tecrübeler artık tarih yaratmamakta, tortu olarak tanımlanmakta ve yalnız Batı'dan farklı oldukları, yani Batılı olmadıkları için bir kimliğe layık görülmektedir. Daryush Shayegan'ın belirttiği gibi, Batı uygarlığının periferisinde kalan toplumlar artık "değişim karnavalı"na katılamadıkları, dolayısıyla "kültürel şizofreni"ye girdikleri için, tarih ve bilgi alanının dışında tutulmaktadır.[7] Bu toplumların "zayıf bir tarihselliği" vardır, yani kendi ortamları içinde fazla bir yenilik yapamaz, yaratamazlar. Dolayısıyla tarihleri sürekli bir taklit ediş, modernleşme ve sözde Batı üstünlüğüne göre kendi konumlarını belirleme çabasıdır. Bu çevrim içinde Doğu ile Batı'nın karşılaşması karşılıklı bir alışverişe değil, Ortadoğu örneğinde İslami kimliğin gerilemesinde görüldüğü gibi, daha zayıf olanın gerilemesine yol açar.

O halde "uygarlık" terimi, tarihi olarak görece bir biçimde Fransız, Müslüman, Arap, Afrikalı vb kültürlerini değil, modernleşmeyi yaratan Batı'nın tarihsel üstünlüğünü belirtir. Uygarlık kavramı sürekli hareket eden, ileriye doğru giden ve ilerlemeyi kapsayan bir şeyi ifade eder. Bu bakımdan verili bir gelişme düzeyini göstermekle kalmaz, ulaşılması gereken bir ideali de içinde taşır. Ulusal farkları vurgulayan Alman *kultur* kavramının tersine, uygarlığın evrensel bir iddiası vardır; ulusal farklara aldırmaz ve halklar arasında ortak olanı öne çıkarır.[8] Kendini "yayılan uygarlığın bayraktarı" olarak gören Avrupa üst sınıfının kendine yakıştırdığı imajı anlatır, barbarlığın antitezidir.[9] Türk modernistlerinin sürekli belirttiği gibi, reformların başlıca amacı "muasır medeniyet seviyesine" yani Batı uygarlığının düzeyine erişmektir. Tarihin ne garip cilvesidir ki Avrupalıların gözünde Türkler yüzyıllar boyunca barbarı, yani Müslüman "öteki"ni simgelemiştir; şimdi de Türkler kendi "barbarlar"ını, yani önce Müslümanlar, ardından Kürtleri icat ederek "uygarlık" arenasına girmeye çalışmaktadır.

Kemalist Kadın ve Batı Terbiyesi

Uygarlık kavramı hiç de değer yargısından kurtulmuş ya da tarafsız değildir. Tersine uygarca tavır ve hareketleri benimseyenlerle barbarlığa mahkûm bütün ötekiler arasındaki güç ilişkilerini ifade eden bir kavramdır. Dolayısıyla Türk modernleşmesi sürecinde, "medeni" sayılanla "gayri

---

7 Daryush Shayegan, *Le regard mutilé*, Paris, Albin Michel, 1989.

8 Elias, *age.*, s. 5.

9 *age.*, s. 50.

medeni" sayılan arasındaki ayrım titiz bir incelemeyi gerektirir. "Alafranga", yani Avrupa tarzı olan her şey uygun ve değerli kabul edilirken, "alaturka", yani Türk tarzı olan olumsuz bir çağrışım kazanır ve bir bakıma aşağı görülür. Günümüzde yabancı kökenli "alaturka" sözcüğünü kendi alışkanlıklarımızı tarif ederken kullanmamız ilginç bir noktadır.[10] Kravat takmak, yemeği çatalla yemek, tıraş olmak, tiyatroya gitmek, el sıkışmak, dans etmek, dışarıda şapka giymek ve yazıyı soldan sağa doğru yazmak ilerici ve uygar bir kişiyi belirleyen davranışlardan bazılarıdır.

Bu bireysel idealı en iyi özgür (yani Batılılaşmış) kadın imajı yansıtır. Her devrim ideal bir erkek tanımı getirir, ama Kemalist devrim için reformların simgesi ideal kadın imajıdır. Türkiye'de modernleşme projesi kadınların kurtuluşuyla ulusun ilerlemesini eşdeğer görür. Kamusal alana girmiş yurttaşlar olarak kadınların statüsü ve genelde kadın hakları, Kemalist reformlar için hukuki haklar ve insan haklarını güçlendirmekten daha önemlidir.[11] Modernistlere göre, kadınların kamu alanına katılımı peçe ve çarşafın kalkmasını, zorunlu karma eğitimi, kadınlara oy hakkının tanınmasını ve toplumsal yaşamda kadınla erkeğin kaynaşmasını zorunlu kılar.

Cinsiyetlerin kamusal alanda görünür olması ve toplumda kaynaşmasını hedefleyen Kemalist feminizm, özel ve kamusal sayılanları yeniden ve kökten gözden geçirmeye başlamıştır. Eylemleri de, kadın cinselliğinin denetim altında tutulmasına ve cinsiyetler arasında ayır.ma dayanan İslami ahlakın yeniden değerlendirilmesine yol açmaktadır. Modern Batı ile İslam arasındaki en derin düşünsel ve duygusal uçurumlar cinslerin ilişkilerinde ve özel/kamusal tanımlarındadır. Kadınlar hem özel ve kamusal alanların, hem de iki uygarlık arasındaki sınırların belirleyicisi olarak görülür. Kamusal yaşama katılan Kemalist kadınlar özel alanın dini ya da kültürel kısıtlamalarından kurtulurlar. Ama radikal bir seçimle de karşı karşıya gelirler: Kültürel anlamda ya Batılı ya da Müslüman olmaları gerekir.

Öteki Müslüman ülkelerle karşılaştırıldığında, Türkiye'nin deneyimi, "epistemolojik kopuşu" yüzünden, yani geleneksel kişilik tanımlarıyla Batılı eğilimler arasında radikal bir kesinti gerçekleştirdiği için bir istisna oluşturur. Halkın çoğunluğu kolaylıkla gündelik dini alışkanlıkları, geleneksel muhafazakârlığı ve modern özlemlerinde melez biçimler yaratabilir. Ama modernist elitlerin değer referansları çifte karşıtlığa bağlı oldu-

10 "Alaturka" sözcüğü konuşma dilinde hâlâ olumsuz bir çağrışımla kullanılmaktaysa da, son yıllarda Osmanlı ve Türk damgalı şeyler gittikçe daha çok takdir edilmekte, belki de bir nostalji duyulmaktadır.

11 Bu durum bugünün Türkiye'sinde kadın haklarını çiğnemenin ve laikliği ayaklar altına almanın neden elit tabakayı insan haklarını zedelemekten ya da demokrasi ilkesine aykırı davranmaktan bile daha fazla rahatsız ettiğini açıklamaktadır.

ğundan açıkça "uygar", "özgür" ve "modern" olanın yanında yer almışlardır. Bu durum, elitlerin değer sistemiyle halkın diğer kısmının değer sistemleri arasında bir kavrama uyumsuzluğu yaratır, sonuçta da meşruiyet kazanmak için birbirleriyle çekişirler.[12] Dahası, Kemalistler söylemlerini devletin desteklediği iktidar merkezinde belirlerken, İslamcılar muhalefet yoluyla bir söylem geliştirmişlerdir.

"İslam Güzeldir": Bir Meşruiyet Arayışı

İslami kültürün modernleşmeye yönelmesiyle, yaşam tarzlarında, estetik ve etik değerlerde meydana gelen altüstlükler toplumsal güç ilişkilerinden bağımsız değildir. Toplumsal bir "farklılık" göstergesi olarak Batı beğenisi yeni toplumsal ayrımlar getirir, (Weberci anlamda) yeni toplumsal statü grupları yaratır, böylece toplumsal tabakalaşma koşullarını değiştirir. Sonuçta irade ve dilin ötesinde varolup yeme alışkanlıkları, vücut dili, beğeni ve benzeri şeyleri kapsayan bir mücadele arenası ya da Bourdieu'nün deyişiyle bir "habitus" ortaya çıkar.[13]

Günümüzün İslami radikalizmi bu mücadeleyi abartılı bir biçimde yansıtır. "Batılılaşmış" olanı "uygar" sayma anlayışına karşıdır. İslam'ın siyasallaşması Müslümanlara kendi etik ve estetikleriyle tarih sahnesine dönme gücünü, cesaretini vermektedir. Bu vücut siyaseti cinsellik üzerinde denetimin (ve özdenetimin) sorunun anahtarı olduğu farklı bir kişilik ve toplum duygusunu taşımaktadır.[14] Dolayısıyla İslamlaşmanın en görünür simgesi olan kadınların örtünmesi, Müslüman kimliğinin işaret dili haline gelmiştir. Öte yandan erkeklerin sakal bırakması, iffetli davranma kuralları, ayrıca rasgele cinsel ilişki, eşcinsellik ve içki içme gibi konulardaki yasaklar da "yaygın" ve "geleneksel" Müslüman kimliğinden epey farklı olan yeni bir İslami kimlik bilincini ve İslami yaşam biçimini tanımla-

12 Tarihsel sınıflandırma ve siyasal tecrübe açısından, Türkiye'de 1946'da siyasal çoğulculuğa geçilmesinde en ön safta yer alan Demokrat Parti'nin mirası çok önemlidir. Din ve ekonomi konularında fazlasıyla liberal sayılan Demokrat Parti, toplumun bürokrat Kemalist devletten bağımsız kesimlerine tercüman olmaktaydı. Devletle toplum arasında bir tampon işlevini görüyordu. Bölgedeki Müslüman ülkelerin hiçbirinde yeri doldurulamayan bir roldü bu. Hatta Türk "özgüllüğü"nü Müslüman ülkelerin çoğunda belirli bir ölçüde taklit edilmiş olan radikal laiklikten çok, Demokrat Parti mirasının temsil ettiği ileri sürülebilir. Demokrat Parti'nin yeni bir entelektüel birikimden çok Müslüman kimliğin siyasal ifadesini yarattığı kanısında olduğum için, bu bildiride Demokrat Parti mirasının bir değerlendirmesine girmedim. Yeni meşruiyet paradigmalarını başlatma bakımından, 1923 ve 1983 olayları en önemli olaylardır.

13 Bourdieu, *age.*

14 Nilüfer Göle, *Musulmanes et Modernes,* Paris, Decourvert, 1993.

maktadır. Bu gelişmede yeni olan nokta, İslam'ın yeni, çatışmacı ve kendine daha güvenen bir rolde modernlik açısından yeniden yorumlanması ve konumunu belirlemesidir.

Geleneksel olarak kadının toplumdaki statüsü, genç kızlıktan evliliğe ve sonunda nineliğe geçişe dayalı "doğal yaşam çevrimi"ne koşut bir çizgi izler. Kadın hayatı boyunca hem bireysel seçimden, hem de siyasal güçten mahrum bırakılır. Oysa radikal İslami hareketlere katılan kadınlar, geleneksel rollerinden sıyrılarak eğitim ve meslek açısından kendi yollarını belirlerken, kişisel hayatları üzerinde bir ölçüde denetim kazanmanın yanı sıra bütün İslami yaşam biçimini siyasallaştırmaktadırlar.

Örneğin, İslami kadın giyimi örtünme göreneğini içerir. Ama bu örtünmenin geleneksel vücudu kapama biçimiyle pek ortak yanı yoktur. Uysal, ailesine düşkün, anne ve eş olarak üstlendiği geleneksel rollere bağlı Müslüman kadın imajından daha da uzaktır. Türkiye'de "türban" sözcüğü yeni İslami baş örtme biçimini belirtmek için kullanılırken, "başörtüsü" eski, daha geleneksel biçimi ifade eder. İran'da geleneksel kadın kitlesinin yanı sıra militan, eğitim görmüş ve meslek sahibi İslami kadınlar da "çador" giyer. Ama her grup bunu farklı biçimde yorumlar. Çalışan İslamcı kadınlar İslami giyim tarzını öne çıkarırlar. Çador güçlü bir ifade tarzı olarak giyilir; çoğu zaman alttaki İslami bir elbiseyi, vücudu bütünüyle saran, içindeki kişinin hareket etmesiyle kadınsı hatların ortaya çıkmasını önleyen bir elbisenin üstüne geçirilir. Geleneksel Müslüman kadınlar ise çador konusunda daha pratik ve pragmatiktir. Onların giydiği çador ev içindeki giysinin üzerine çarçabuk geçirilebilen ve dışarıda işleri gördükleri sırada tek elle kapalı tutulan bir örtüden ibarettir.

Örtülerin bu tür farklı kullanımları, gelenek ile modernlik arasındaki sınırların bulanıklaşmasının örnekleridir. Modernliği daha önce tanımış olan ve modernlikten büyük ölçüde yararlanmaya devam edenler İslamcı âdetleri kendilerine göre radikal bir biçimde yeniden düzenlemektedir. Eğitimli olan ve açık kentsel mekânlarda dolaşan bu kadınların siyaset dünyasında da ağırlığı vardır. Dolayısıyla İslamcılık, Müslüman kimliğin gittikçe yükselen sesidir; meşruiyet kazanma peşinde koşan bu kimlik modern dünya içinde radikalleşmekte ve siyasallaşmaktadır.

İslami hareketler, aydın modernliğiyle ilişkilerinde, Batı dünyasının diğer çağdaş toplumsal hareketleriyle aynı eleştirel duyarlığı paylaşırlar. Siyah, feminist, çevreci ya da etnik hareketlerden önemli bir farkları yoktur.[15] Bu hareketlerin hepsi baskının doğurabileceği gücü gösterir. Post-

---

15 Craig Calhoun (ed.), *Social Theory and the Political Identity*, New York, Blackwell, 1994.

modern durumun ortak bir özelliği, bir taraftaki kimlik siyaseti, gruba bağlılık ve yerellik ile diğer taraftaki soyut evrenselciliğin tekörnekliği arasında bir gerilim olmasıdır. Feminizmin evrenselci ve özgürleştirici iddialarını sorgulaması, kadınların farklı olup (erkekle özdeşleştirilen) "insan" kategorisi içinde sınıflandırılamayacağını iddia etmesi gibi, İslamcılık da (Batı ile özdeşleştirilen) "uygarlığın" İslami farklılıkları tanımayan evrenselliğinin karşısındadır. Kadınlar kendilerini feminist olarak nitelendirip kimliklerini keskinleştirirler; Müslümanlar da İslamcı etiketiyle ortaya çıkarak aynı şeyi yaparlar. Egemen beyaz, Batılı erkek kültürünü reddediş ve protesto duyguları "Siyah güzeldir" deyişinde ifadesini bulur. Farklı olmanın gururunu yansıtan bu düstur, kimlik siyasetinde bir güç kaynağıdır. "İslam güzeldir" düsturu da İslami çevrelerde benzer bir potansiyel kazanmaktadır.

Vücut Siyaseti: Yaşam Tarzının İslamileşmesi

Egemen Batı'dan ayrı bir kimlik elde etme arayışı ("otantik" bir İslami varoluş biçimi arayışı) hem İslam'ı uygulamanın geleneksel ve yaygın biçimlerine, hem de küreselleşme yoluyla yaşam tarzlarını homojenleştiren Batı modernliğinin çağdaş biçimlerine karşı aşırı eleştirel bir duyarlılık yaratıyor. İslamcı aydınlar dinin köklerine bir dönüşü, İslamiyetin "asr-ı saadet" denen altın çağına, yani Hz. Muhammed dönemine inceleyici bir gözle bakmayı gerekli görmektedir; bunun "Batı zehirlemesi"nin üstesinden gelmek ve geleneksel yanlış yorumlamaları düzeltmek için stratejiler bulmayı sağlaması umulmaktadır.[16] İslami hareketlerdeki radikalizmin kaynağı İslam'ın özgün ve temel yorumlarına dönük bu arayıştır. Yeni İslami kimlik tanımının kökünde laikliğin bastırdığı dindarlık vardır ve bu tanım modernleşmenin yıktığı geleneklerin yeniden keşfinde aranmaktadır.

Laikliğe direnen yeni İslami kimlik bilincini ortaya koymada vücut siyaseti çok önemlidir. İslamcı kadınlara göre, örtünmenin erkeklere ya da başka türden bir insan gücüne boyun eğmekle bir ilgisi yoktur. Bu tutum daha çok Allah'ın insanlar üzerindeki egemenliğini tanımayı ve egemenliğe teslim olmayı ifade eder. Kadınlar açısından İslami örtünmenin, özellikle de başörtüsünün yeniden benimsenmesi, güçlü bir kendini kabul ettirme isteğini yansıtır ve neredeyse İslamiyetin yeniden kabulüdür.[17] İs-

---

16 İlk kez İranlı düşünür Celal Ali Ahmed'in kullandığı "garbzadegi" terimi 1970'lerde İranlı genç kuşak arasında popüler hale geldi.

17 Örtünme, kapanma, başörtüsü terimleri birbirlerinin yerini tutmak üzere İslami "hicab" ilkesini, yani kadınların iffetlerini korumak ve fitne kaynağı olmamak için saçlarını, omuzlarını ve vücut hatlarını kapatma gereğini belirtmek için kullanılmaktadır. Çağdaş İslamcı giyimin ana unsuru genellikle saçları ve omuzları bütünüyle örten eşarptır. Vücudun geri kalan bölümü, kadınsı hatları gizleyen uzun bir mantoyla kapatılır.

lamcı kadınlar kendi dindarlıklarını "doğal", "her zaman var olan" ve sırf yeniden keşfedilmeyi bekleyen bir şey sayarlar. Örtünme bireysel bir eylemle İslamileşmeyi bir gerçek haline getirir, ama bireyselliği teslim etmez. Manevi referanslardan kurtulmuş ve böylece laikleşmiş modern birey karşısında, İslamcı kadınların eleştirel iddialarını ifade eder.

Batı modernliğinin en önemli deneyimleri olan laikleşme ve eşitlik, Müslümanlık bağlamında en özel alanlara ve toplumsal ilişkilere yönelik bir saldırı olarak yorumlanır. Eşitlik ilkesi, Müslümanların aşılmaz ve doğal kabul ettiği toplumsal farklılıkların üstesinden gelmek için sarf edilen sürekli bir toplumsal çabaya meşruiyet kazandırır. Yurttaşlar, ırklar, uluslar, çalışanlar ve cinsiyetler arasında eşitlik Batı toplumlarının tarihsel ve ilerlemeye dönük yolunu belirler. Daha fazla toplumsal yaşam alanının manevi ve doğal tanımlardan kurtarılmasıyla birlikte, laikleşme süreci derinleşir. Laikleşme ile eşitlik arasındaki bu sinerji, modern Batı bireyinin nihai ürünü sayılır.

Laik birey ile dindar birey tarafından dışa vurulduğu biçimiyle vücut semiyolojisi vücuda ve kişiliğe ilişkin farklı kavramlara işaret eder. Modern birey için, vücut doğal ve doğaüstü tanımların nüfuzundan gitgide kurtulmaktadır. Laikleşme çevrimi içine girmekte, böylece insan rasyonalitesinin bilim ve bilgi yoluyla vücudu idare etmek ve ehlileştirmek üzere kendi iradesini kullandığı alana nüfuz etmektedir. Genetik mühendisliği ve üremenin istendiği gibi yönlendirilmesi, bu tür üst düzeyde bilimsel müdahalelerin iki örneğidir. Ama kolesterolden duyulan korku, sigaraya ilişkin yasaklar ve zindelik takıntıları, günümüzde erotik olmaktan çok, bilimsel arzuların etkisiyle sağlık kavramının yaşam tarzını nasıl belirlediğinin daha günlük ve sıradan örnekleridir. Cinsiyetler ve yaş kuşakları arasındaki farkların silinmesine ve yaşam çevrimlerinin yerini yaşam tarzlarına bırakmasına tanık olan modern bireyin idealleri vücut geliştirme, zindelik ve enerjidir.[18]

İslamlaşma, özellikle de İslam'ın günlük yaşama uygulanması yoluyla cinsiyetler arasındaki farklılıklar titizlikle korunmakta ve kesin bir hiyerarşiye sokulmaktadır. Dişi ve erkek rolleri arasındaki sınırların bulanıklaştırılması, özellikle kadınların erkeksi bir görünüme bürünmesi günah sayılmaktadır. Bu bağlamda örtünme kadınlığın, kadına yakışır iffet ve erdemin bir özelliği haline gelmektedir. Dahası İslami bağlamda vücudun farklı bir semantiği vardır, vücut ibadetin aracıdır ve aptes, namaz ve oruç yoluyla arınır. İlahi iradeye teslim olunduğunda cismani vücudun yanı sıra nefse de hakim olunur ve arınılır.

---

18 Giddens, *age.*, s. 80-81.

Ama bu karşılaştırma bile, hemen hemen bütün dinlerde geçerli olan laik ve dinsel kişi kavramları arasındaki fark sorunu değildir. Bu bir uygarlık sorunudur. Vücut ve kişilik kavramı, günümüzdeki İslamlaşmanın laikliğe ve eşitliğe neredeyse kaçınılmaz direnişini açıklamaktadır. Modern bireyin öncülleriyle çatışan güç ilişkileri çerçevesinde yorumlanan İslami kişilik, kendi köklerini ve temelini arayarak kendini modern bireyden farklı kılmaktadır.[19]

Modern toplumlar, Michel Foucault'nun sözleriyle "itiraf"a, "cinsellikle ilgili gerçekleri anlatma"ya zorlanmaktadır.[20] Foucault'ya göre modernliğin ortaya çıkışı, ancak, en mahrem tecrübeleri, arzuları, hastalıkları, rahatsızlık ve suçları, bir otoritenin, yargılayıp cezalandırabilecek, bağışlayıp avutabilecek bir otoritenin huzurunda alenen itiraf etme dürtüsünü (ki kökleri daha önceki dinsel âdetlerdedir) göz önüne alarak anlaşılabilir. Bu durum söylenmesi güç, yasaklanmış ve kişisel, özel alanda kök salmış her şeyin nasıl itiraf edildiğini, açık ve siyasal bir niteliğe büründürüldüğünü açıklamaktadır. Örneğin ABD'deki, cinsel taciz, kötü muamele, kürtaj, tecavüz ve suç tartışmalarıyla dolu popüler "talkshow"lar itirafların yapıldığı ve "gerçekler"in arandığı birer merci işlevini görmektedir.

Mutlak gerçeğin kolektif değil, bireysel vicdanın sorunu olduğunu temel varsayım kabul eden modern Batı'nın tersine, İslam'da bu dürtü kişinin kendisini Allah'a teslim etmesi ve yaşamı boyunca cemaatin kendisine rehber olmasına izin vermesi yoluyla gerçekleşir.[21] Örtünme bize özel yaşamla sınırlı tutulması ve halkın önünde ifade edilmemesi gereken yasak ve mahrem bir alanın varlığını hatırlatır. Dolayısıyla İslam'ın kulu, Batı modernliğini özümlemeyi reddederek, din ile rasyonalizm ve evrenselciliğin bastırdığı bir belleği yeniden keşfederek kendini geliştirir ve yeniden tanımlar. Bir yaşam tarzı olarak İslam, kişiye yeni bir dayanak noktası sağlar, böylece birbirlerini tanımayan, ama aynı düşleri ve manevi bağlılıkları paylaşan bireyler arasındaki toplumsal bağları pekiştiren bir "hayali siyasal cemaat"i yeniden yaratır.[22] İslamcılık, kutsiyet potasında

---

19 Yaygın biçimde eleştirilmesine, sık sık itirazlara yol açmasına karşın, "köktencilik" sözcüğü zaman ve evrim bakımından bir sürekliliği öngören "gelenekçiliğe" göre burada tartışılanları daha doğru betimlemektedir.

20 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, çev. Robert Hurley, New York, Vintage Books, 1990, c. 1, s. 61.

21 C. A. O. van Nieuwenhuijze, *The Lifestyles of Islam*, Leiden, E. J. Brill, 1985, s. 144.

22 Burada Benedict Anderson'ın milliyetçilik analizini esas alarak Islamcılığa uyguluyorum. Bkz. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Thetford, Thetford Press, 1983.

dövülüp işlenmiş bir cemaat yaratması açısından siyasal ideolojinin ötesinde bir şeydir.[23]

İslami Kimlik Arayışı

İslami hareketleri günümüzün öteki toplumsal hareketlerinden farklılaştıran en önemli özelliklerden biri, kutsallık üzerine kurulu bir değişim stratejisine ve bir İslami ütopya vizyonuna dayanmasıdır. Ütopyacı düşüncenin totaliter niteliğinden sıtkı sıyrılan Batı'daki çağdaş toplumsal hareketler projelerinde kendilerini kısıtlamaya başlamışlardır ki bu da daha fazla çoğulculuk demektir.

"Ezilenlerin ayağa kalkışı," ancak bu kalkışın kendisi baskıcı bir nitelik taşımıyorsa özgürleştirici olabilir. Kimliğin ilk gelişimi açısından zorunlu olan "farklılık", "sahicilik" ve "doğruluk" arayışının kendine özgü sınırlamaları vardır ve dayatmacı tanımlara ve dışlayıcı tutumlara yol açabilir (Örneğin, "Neyin İslami olduğuna kim karar verir?", "Gerçek Müslüman kimdir?"). Bu durum "hayal edilen cemaat"i alttan alta sarsar ve bozarak bir tür cemaat otoriterliğine dönüştürür. Batı modernliğinin yozlaştırıcı ve tahakkümcü etkilerinden kurtulmuş kucaklayıcı bir İslami kimlik arayışı, bu otoriterliği özellikle parlamaya hazır hale getirir. Her ütopyacı felsefede olduğu gibi, burada da çatışmaya, çoğulculuğa ve etkileşime yer yoktur. "Saf" kişi ile "bütüncül" cemaat arasındaki ilişki ne kadar pekişirse, İslami siyasetin kişisel tercihlere otoriter müdahalesi o ölçüde artar.

İslami kimlik ile Batı modernliği arasındaki ilişki hayati bir noktadır. Söylem düzeyinde modernlik sürekli eleştirilmekte, ama bireysel davranışlar, siyasal çekişme ve toplumsal pratik düzeyinde ikisi arasındaki etkileşim her geçen gün daha da derinleşmekte ve karmaşıklaşmaktadır. Bu olgunun çok iyi farkında olan İslami aydınlar hayal kırıklıklarını dile getirmekte, eleştiri oklarını bizzat İslamcıların benimsediği modernlik biçimlerine yöneltmektedir. İslami pop müziği ve moda gösterileri modernliğin İslami cemaate ne ölçüde sızdığının yalnızca birkaç göstergesidir. Modernlik bağlamında İslami kimlik arayışının dönüm noktalarından biri, felsefesini modernliği reddetmekten çok kucaklamaya ilgi duyan kentlerdeki alt sınıfların özlemleriyle bağdaştırmaya çalışan Refah Partisi'nin çevreden iktidar merkezine doğru ilerleyişinde izlediği yol olacaktır.

---

23 Fransız sosyolog Emile Durkheim (1858-1917) yaklaşık bir yüzyıl önce, toplumsal bağların kurulmasında ve sürdürülmesinde temel bir önem taşıyan kutsiyet ve küfrün oluşturduğu iki farklı alana işaret etmekteydi.

TÜRKİYE'DE MODERNLEŞME PROJESİ VE KADINLAR*

YEŞİM ARAT

Türkiye'nin ilk kadın siyaset bilimcisi, eski senatör, kadın akademisyenlerin destekçisi, kadın hakları üzerine çalışan, Türkiye'de ve yurtdışında kadın haklarını savunan Profesör Nermin Abadan-Unat 1921'de Viyana'da, Baltık kökenli bir annenin ve İzmirli bir Türk meyve tüccarının ço-
82 cuğu olarak doğdu. Babasının ölümünden sonra, annesinin Budapeşte'de özel eğitim maliyetini gitgide daha zor karşılayabilmesi üzerine eğitimini sürdürmek için Türkiye'ye göç etmeyi, daha doğrusu kaçmayı seçti. Türkiye'de erkek çocukların yanı sıra kızların da parasız eğitim gördüğünü duymuştu. Ankara'daki Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde 1988'de emekliye ayrılmadan önce verdiği son dersinde hayat hikâyesini aktaran Profesör Abadan-Unat, sözlerini şöyle noktaladı:

> Ben yurdumu da ulusumu da kendi irademle seçtim! Mustafa Kemal olmasaydı belki ben de olmazdım. Niçin Kemalist olduğumu, niçin milliyetçi olduğumu, öyle sanıyorum ki artık anlamışsınızdır.[1]

Prof. Abadan-Unat Kemalizme bağlılığını vurgularken, önde gelen feminist eylemcilerden Şirin Tekeli açıkça Kemalizmi eleştiriyordu.[2] 1944'te Ankara'da doğan Tekeli, tipik bir Kemalist aydın ailesindendi.

---

* Bana bu bildiri üzerine çalışma fırsatını sağladığı için Ford Vakfı'nın Ortadoğu Araştırma Yarışması'nı şükranla anmak ve bu bildiride kullandığım karikatürleri sağladığı için Princeton Üniversitesi Kütüphanesi Yakındoğu Koleksiyonu Müdürü Dr. James Weinberger'a teşekkür etmek isterim.

1 Ahmet Taner Kışlalı, "Niçin Kemalist'im", *Yıllık: Nermin Abadan-Unat'a Armağan,* Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991, s. IX-X.

2 Şirin Tekeli, "Tek Parti Döneminde Kadın Hareketi de Bastırıldı", Levent Cinemre ve Ruşen Çakır (ed.), *Sol Kemalizme Bakıyor,* İstanbul, Metis Yayınları, 1991.

Hem babası, hem de annesi lise felsefe öğretmeniydi, özellikle annesi Mustafa Kemal'in ateşli bir savunucusuydu. Nermin Abadan-Unat gibi Şirin Tekeli de bir siyaset bilimcisiydi. Ama İstanbul Üniversitesi'ne bağlı İktisat Fakültesi'nde doçent olduktan sonra, 1981'de oluşturulan Yüksek Öğretim Kurulu'nu protesto etmek amacıyla üniversiteden ayrıldı. Türkiye'deki feministlerin örgütlenmesinde ve İstanbul'da Kadın Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi'nin kurulmasında önemli rol oynadı. Solun Kemalizmi değerlendirmesiyle ilgili bir kitapta şu açıklamayı yapıyordu:

> Kadın devriminin Kemalizmin çok önemli bir parçası olduğu doğru. Yalnız orada ilk sorunuz [feministlerin] şu: Bu devrim kadınların kendi hakları için mi yapılmıştı, yoksa bir biçimde Kemalizmin gerçekleştirmek istediği öbür dönüşümün, devlet katındaki dönüşümün aracı olarak mı kullanılmıştı? Çok ciddi olarak böyle bir araçsallık olduğunu düşünüyorum. Atatürk bir asker ve gayet iyi bir stratejist. Kadın haklarının bir devlet dönüşümü çerçevesinde ne anlama geldiğini gayet iyi değerlendirebilecek bir kişi, bir Jakoben ve bunu sonuna kadar kullanmış bir lider.[3]

Oysa öteki feministler dosdoğru Kemalist olmadıklarını söyleyip sebebini ayrıntılarıyla anlatmaya koyulurlar.

Bu çalışmamda, varlığını Atatürk'e borçlu olan bir kadın kuşağına Atatürk'ü kökten eleştiren daha genç bir kuşağın nasıl olup da meydan 83 okuduğunu araştıracağım. Amacım çağdaş feminist seslerin bu yeni yükselişinde modernleştirici reformların yerini yorumlamak. 1920-1930'ların reformları 1980'lere neyi miras bıraktı? Kemalistlere karşı çıkan feministler, Kemalistlerin başlattığı modernlik projesini baltalıyor mu, yoksa canlandırıyor mu? Feministlerin özgürlük talepleri ve bu taleplerin sonucunda Kemalizme yönelttikleri eleştiriler sayesinde, bir paradoks gibi görünse de, Türkiye'deki modernleşme projesinin gelişmesine katkıda bulunduklarını görüşündeyim. Kemalist söylemin feminist eleştirileri, liberalizm, demokrasi ve laiklik vaat eden ama bu ideallerin gerçekleşmesi için gerekli koşulları oluşturma adına onları yadsıyan modernleşme projesine, işte bu liberalizmin, demokrasinin ve laikliğin soluğunu vermektedir.

Cumhuriyet'in modernleşme projesinde kadınlar, önemli "siyasal aktörler ya da sembolik piyonlar"dı;[4] oysa çağdaş sahnede feministler küçük bir gruptan ibarettir. Carlos Fuentes, *The Buried Mirror* adlı yapıtında "sanatsal duyarlılıkta açığa çıkan biçimiyle, İspanyol kültürünün değişmez bir özelliği[nin] marjinal, aykırı ve dışlanmışları kucaklayarak görünmez

---

3 Tekeli, *age.*, s. 96.

4 Deniz Kandiyoti, "Women and the Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?", Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias (ed.), *Woman-Nation-State*, Londra, The Macmillan Press, 1988.

olanı görünür hale getirme becerisi" olduğunu öne sürer.[5] Feministler, pek çoğunun gözünde aykırı ve dışlanmış, en azından marjinal bir gruptur ve eylemleri üzerinde durmak Cumhuriyet'in modernlik projesinin görünmez çizgilerini, hedeflerini, başarılarını ve sınırlarını görünür hale getirir. Feminizmin ortaya çıkışı modernleşme projesinin canlı olduğunu kanıtlıyor. Proje Kemalist söylemin tekelinden kurtuluyor, Kemalist modernizmi eleştiren feministlerin de yer aldığı çoğulcu seslerle kendini yenileyerek varlığını sürdürüyor.

Ben önce kadınların modernleşme projesinin inşasına, Tekeli'nin sözleriyle "devlet katındaki dönüşüm"e nasıl katkıda bulunduğunu araştıracağım. Ardından feministlerin projeye karşı çıkışını yorumlamaya çalışacağım. Son olarak, feminist karşı çıkışın Kemalist modernlik projesini ne ölçüde baltaladığını ya da canlandırdığını değerlendireceğim.

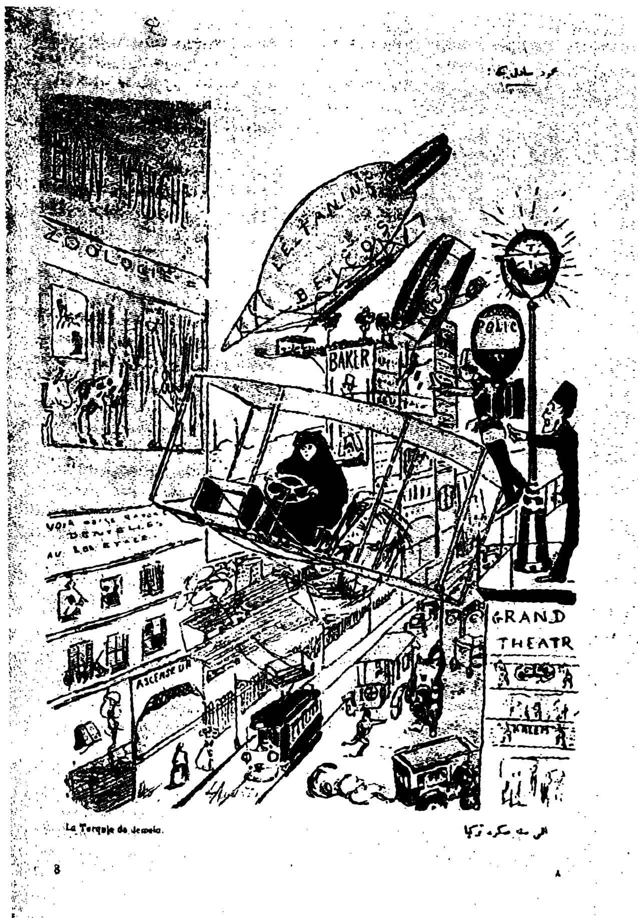
Bu yazıda, feminist terimini "kadınların kurtuluşu" için uğraşırken kendilerini böyle nitelendirenler için kullanacağım; 1980'lerin gelişim çizgisi içinde Kemalist kuşakta yer alanlar kendilerini eşitlikçi feminist, zaman zaman da Kemalist feminist olarak nitelendirdiler.[6] Feminist terimini kullandığım yerlerde kastettiğim Kemalizme karşı çıkan genç gruptur; ikinci grubu eşitlikçi feminist olarak belirteceğim.

Kemalist Modernleşme Projesi ve Kadınlara Biçilen Rol

1908'de yayımlanmış haftalık *Kalem* dergisinde "Geleceğin Türkiyesi" başlıklı bir karikatür yer alır. Karikatürde izleyenlerin korku dolu bakışları altında, kentin hareketli bir caddesi üzerinde uçan çarşaflı bir kadın pilot görülür. Arka planda cami silikleşmiş; yüksek binalar, Türk dekoruna gökdelenleri ve çok katlı büyük mağazalarıyla herhangi bir "modern" Batı kenti görünümü veriyor. 1908'lerin bu öngörüsü Cumhuriyet döneminin ilk yirmi-otuz yılı içinde fiili ve mecazi anlamda bir gerçek haline geldi. Yaşanan değişim 1900'lerde öngörülebilecek olandan daha büyüktü. Kadınlar uçmakla kalmayıp çarşaflarını da çıkarmışlardı. Karikatürdeki öngörü Atatürk'ün manevi kızı Sabiha Gökçen'in Türkiye'deki ilk kadın asker pilot olmasıyla fiili bir gerçeğe dönüşmüştü. Yüzündeki gurur ifade-

5 Carlos Fuentes, *The Buried Mirror*, New York, Houghton Mifflin Company, 1992, s. 16-17.

6 "Kemalist feminist" terimi, bu feminizmin benzersiz niteliğine işaret etmektedir. Marksist feminizme tepki olarak MacKinnon'ın özenle üzerinde durduğu gibi, feminizm "adına iş gördüğü kişilerce yaratılmış bir siyasettir" (Catherine Mackinnon, "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, İlkbahar 1982, s. 516) ve tek kişinin adıyla anılması bu benzersiz feminizm anlayışını diğerlerinden ayırır.



1. "Geleceğin Türkiyesi" (Kalem, Aralık 1908)

siyle manevi babası Atatürk'ün de aralarında bulunduğu erkek izleyicilerin saygıyla baktığı, havacı üniforması içindeki Sabiha Gökçen, en azından Türkiye'deki okumuş kentlilerin ortak bilincine kazınmış bir görüntüdür. Mecazi anlamda bakıldığında, eğer modernleşme projesinin amacı Batılılaşmaya dönük liberal, demokratik ve laik bir toplum yaratmak idiyse, kadın bir pilot bütün bunların habercisidir. Bu Türkiye için yeni bir imaj, ülkenin kadınları için de özendirilecek yeni bir modeldir. Bir kadın asker pilot üstü kapalı olarak milliyetçiliğin ifadesidir; Türk milliyetçi efsanesi Orta Asya'da kadının erkeğe eşit olduğunu ileri sürer. Ayrıca, yeni bir yönetim biçiminin ve laik bir etosun yaratılmasında kadınların demokratik katılımını ifade eder; çünkü Müslüman muhalefet kadınların kamu alanında aktif rol almasını desteklemez. Sabiha Gökçen'in sembolik uçuşuyla



2. *"Sağlam kafa sağlam vücutta bulunur: spor yapalım"*
(Davul, *Ocak 1909*)

Türkiye kadınların öncü roller oynayacağı bir geleceğe doğru kanatlanmaktadır. Yine Cumhuriyet öncesinde 1906'da haftalık *Davul* dergisindeki karikatürün önemli bir simgesel işlevi vardır. Batılı giysiler içinde bisiklet süren kadın, onu istekli bakışlarla izleyen geleneksel Türk erkeği için Batı'nın temsil ettiği ayartıcı modernliğin bir simgesidir. Geleneksel erkek, zorlansa da modern kadının peşini bırakmayacak, kadınla temsil edilen modernlik sahip olunması gereken bir düş olacaktır.

1990'lara gelindiğinde, Türkiye'deki modernleşme projesinde kadınlara biçilen role ilişkin bir hayli söz söylendi, reformların önem ve yararı ısrarla vurgulandı.[7] 1926'da şeriatın yerini almak üzere Medeni Ka-

7 Tekeli, *age.*; Yeşim Arat, *The Patriarchal Paradox: Woman Politicians in Turkey*, Fairleigh-Dickinson University Press, 1989; Kandiyoti, *age.*; Ayşe Durakbaşa, "Cum-

nun'un kabul edilmesi, İslami muhalefete indirilen ağır bir darbeydi. 1934'te kadınlara oy hakkı tanınması, otoriter uygulamalarına rağmen yeni Cumhuriyet'in demokratik özlemlerini vurgulayan önemli bir adımdı. Yeni Cumhuriyet'le birlikte Orta Asya'daki Türk geçmişi hatırlatılarak kadın erkek eşitliği ilkesi savunulmaya başlandı.[8] Kadın haklarını savunmak, efsanevi Türk geçmişine dayanarak milliyetçi efsaneyi pekiştirmeye de vesile oluyordu.

Bu reformları başlatan Cumhuriyet'in kurucuları toplumun çıkarlarını kendilerinin bildiğine inanıyorlardı. Bu çıkarlar da kadınların çıkarlarına denk düşmekteydi. Cumhuriyet'i kurarken Atatürk, "Cumhuriyet rejimi demek demokrasi sistemiyle devlet şekli demektir. Biz Cumhuriyeti kurduk, o on yaşını doldururken demokrasinin bütün icaplarını sırası geldikçe tatbikata koymalıdır. Kadın haklarını tanımak da bunun bir icabı olacaktır"[9] görüşünü savunabiliyordu. Aynı şekilde, eğer bilgi ve teknoloji toplumumuz için zorunluysa, hem erkeklerimizin, hem de kadınlarımızın bunları eşit ölçüde edinmesi gerektiğini söyleyebiliyordu.[10] Bu sözler kadın haklarına yalnız araçsal ve işlevsel bir yaklaşımı değil, aynı zamanda başkaları için doğru olanın nasıl mutlak olarak benimsendiğini de ortaya koyar. Kadınların ne istediği üzerinde ise durulmaz.

İlginçtir ki, modernleşmenin kadınların yalnız kamu alanında değil, geleneksel alanda da —ama Batılı bir anlayışla— rol oynamasını gerektirdiği düşüncesiyle, kadınlar bu yeniden tanımlanmış geleneksel rolleri oynamaya da özendirilmişti. Yael Navaro daha Cumhuriyet döneminin başlarında ev işlerinde Taylorizmin benimsenmiş olmasına dikkat çeker.[11] Devlet elit tabakadan bir grup kadının kamusal hayata daha fazla girmesini desteklerken, sayıları gittikçe artan "öteki" kadınlara farklı bir mesaj gönderilmekteydi. Bu mesaja göre, onlar meslek sahibi elit kadınlar olarak değil, daha çok özel alanda yuva kurma sürecine "düzen", "disiplin"

huriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, no: 51, Mart 1988; Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 1991; Zehra Arat, "Republican Reconstruction of Tradition", Fatma Müge Göçek ve Shiva Balaghi (ed.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Power, Identity and Tradition*, New York, Columbia University Press, 1994; Ayşe Kadıoğlu, "Birey Olarak Kadın", *Görüş*, Mayıs 1993.

8 Kandiyoti, *agc.*

9 Afet İnan, *Atatürk Hakkında Hatıralar ve Belgeler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959, s. 260.

10 Zehra Arat, *age.*, s. 3.

11 Yael Navaro, "'Using the Mind' at Home: The Rationalization of Housewifery in Early Republican Turkey (1928-1940)", Brandeis Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'ne sunulan Mezuniyet Tezi, 1991.

ve "rasyonellik" getiren Batı tarzı ev kadınları olarak modernleşme sürecine katkıda bulunmalıydılar. Maarif Vekâleti'nin yönetimi altında 1928'de kurulan Kız Enstitüleri ve daha sonraları oluşturulan Akşam Kız Sanat Okulları bu amaca hizmet ediyordu.[12] Bu kurumlar Türkiye'deki ev işlerinin idaresine Taylorizm yöntemlerini uygulayarak kadınları evde "modernleşme" görevine yöneltiyordu.

Erkekler kendi modernleşme projeleri çerçevesinde kadınların rollerini yeniden tanımlamayı amaçları için uygun bulmuş olabilirlerdi; ama en azından kadınların önemlice bir bölümü değişikliklerden yararlandı ve bunları şevkle onayladı. Halifelik kurumunun ve tarikatların tasfiye edilmesi, laik eğitime geçilmesi, dil reformu, Batı takviminin ve metrik sisteminin kabul edilmesi gibi Cumhuriyet'i laikleştirmeye ve Batılılaştırmaya yardımcı olan bütün reformlar, kadınlara toplumda yeni kamusal roller oynama cesareti verdi. Kadınlar kamusal alanda erkeklerle eşit olması beklenen meslek sahipleri olabiliyor, insanoğlunun evrensel eşitlik ideallerini somutlaştırıyorlardı. Bu süreç içinde kadınlar yeni rollerini kıvançla benimsediler. Onlarınki milliyetçi bir misyondu. Kamu alanında kadın olarak varolmanın bilincini taşıyarak ve dönemin halkçı görüşleri çizgisinde, modernleşen devletin hizmetinde çalıştılar. Öncü meslek sahibi kadınlardan Hamide Topçuoğlu anılarını şöyle aktarıyordu:

> Meslek sahibi olmayı da başka türlü yorumluyorduk: Bu "hayatını kazanmak" için değildi sanki! Bu bir işe yarama, bir hizmet görme, bir başarı gösterme içindi... Biz, karnımızı doyuran olsa da çalışacağız! Zira kişiliğimizi ancak görebildiğimiz "iş"le ispatlayacağız... Atatürk kadını görevli kılmak yoluyla kurtarmıştı...[13]

Kadınlardan beklenen mesleki çalışmanın amacı modernleşen ülkeye hizmetti. Kadınlar bu beklentiyi içselleştirmişti, hayata geçirmekten gurur duyuyorlardı.

Çalışan kadınlar kendilerini "Türk kadını"nın temsilcileri olarak görüyorlardı; bu kavram bölgesel ya da öteki farklılıklara bakılmaksızın tekil halde kullanılıyordu. Farklılığı yok sayma, farklılıktan rahatsız olma, bütün ayrılıkların milliyetçi potada erimiş olduğunu varsayan dönemin popülist söylemiyle uyum içindeydi. Nitekim milletvekili Nakiye Elgün 1939'da Hatay'ın Türkiye'ye katılmasını kutlamak üzere çıktığı Meclis kürsüsünde, Hataylı kadınlara "Türk kadını" olduklarını akılda tutmayı ve

---

12 1940'a gelindiğinde 32 ayrı kentte 35 Kız Enstitüsü, 59 kasabada da 65 Akşam Kız Sanat Okulu vardı. 1940-41 öğretim yılında bu okullara kayıtlı kadın sayısı 16.500'dü.

13 Aktaran Durakbaşa, s. 43.



3. Boşanan Mustafa Kemal'i, Batılı maskesini çıkarırken betimleyen karikatür (Hayalü'l-Zil, Ağustos, 1925)

Türk kadınının davasına sadık kalmayı tavsiye edebiliyordu.[14] Hatay'ın ağırlıklı Arap nüfusuyla Türkiye ve Suriye arasında yoğun çekişme yaratan bir toprak parçası oluşunu popülist milliyetçi söylemde yadsımak gerekmişti. "Kadınlar" modernleşmede ve "öteki kadınlar"ın yüksek çıkarlarını tanımlamada kendilerine düşeni yapıyorlardı.

Eşitliğin ve Bağımsızlığın Sınırları

Kemalist modernleşme projesinde üzerlerine düşeni yapan kadınlar kamu alanında erkeklerle eşit olmaya çalışıyorlardı, ama bu alanda kadın

14 Yeşim Arat, "Türkiye'de Kadın Milletvekillerinin Değişen Siyasal Rolleri, 1934-1980", *Ekonomi ve İdari Bilimler Dergisi*, Boğaziçi Üniversitesi, no: 1 (1), Kış 1987, s. 50.

bağımsızlığının kesin sınırları vardı. Otoriter tek parti döneminde erkekler de kamu alanında bağımsız hareket edemiyordu, ama konumuz olan kadın eylemleri Batılılaşmacı otokratik devletin dayatmalarıyla kuşatılmıştı. Zafer Toprak modernleşmeci devletin kendi çıkarlarına aykırı gördüğü anda kadınların eylemlerini nasıl dizginlediğinin iki önemli örneğini verir: Kadınlar 1923'te bir Kadınlar Halk Fırkası kurmak için yetkililere başvurduklarında uygun bir dille geri çevrilirler.[15] Müstakbel bir kadın partisinin kısa bir süre sonra kurulacak olan Cumhuriyet Halk Fırkası'na ilgiyi azaltabileceği öne sürülür. Türk Kadınlar Birliği de 1935'te Türkiye'de bir Feminizm Kongresi'ne ev sahipliği yapmak üzere dünyanın çeşitli yerlerindeki feministlerle işbirliğine girip yükselen Nazi tehdidine karşı bir bildiri yayınlayınca, modernleşmeci elit bundan hoşlanmaz ve uygun bir gerekçeyle birliği kapattırır.[16] Cumhuriyet'in kadınlara bütün hakları verdiği ve kadınların örgütlenmesine artık gerek kalmadığı öne sürülür. Kadınların dünyanın çeşitli yerlerinden feministlerle işbirliği yapıp özellikle de hükümetin uluslararası sahnede ön plana çıkmamaya özen gösterdiği bir sırada Nazileri eleştirmesi, devlet politikalarından fazlasıyla bağımsız bir tavır olduğu için kabul edilemez.

Kamu alanında kadınların bağımsız eylemlerinde sınırlamaların varolmasına karşın, Kemalist söylem, kadınların kamu alanında erkeklerle eşit olduğu savına meşruiyet sağlamıştır. Kamu alanına girmeyi başarabilenler bu ayrıcalıklı eşitlikten yararlanabilmişlerdir. Kemalist eşitlik anlayışı, erkeklerle kadınlar arasında, kamu alanında yapay olarak yaratılabilen "aynılık" varsayımına dayanıyordu. Bu kendine özgü eşitlik anlayışı, özel alanda cinsler arası farklılıkları tanımak gerektiğinde hiyerarşik bir ilişki biçimini alıyordu. Durakbaşa'nın *Yeni Adam*'dan yaptığı alıntı, Kemalist modernleşmecilerin benimsediği eşitliğin niteliğini açıkça yansıtır:

> Türk ülkesinde kadın erkek ayrılığı hiç kalmıyor. Erkeklik dişilik ayrılığı ulusun uğraşacağı, üzerinde duracağı ayrılıklar değildir. Bunlar tek adamın özel (şahsi) varlığına girer, bize ne... Bize gerek olan kadın olsun, erkek olsun ulus değerlerini, ulus tekniklerini taşıyan insanlardır, işte o kadar...[17]

Kemalist modernleşme projesi kadın erkek eşitliğini cinslerin farklılığına karşı çıkma temelinde meşrulaştırmaktaydı. Eşitlik farklılıkla bağdaşmaz görülüyordu.[18] Bu söylem çerçevesinde kadınların kamu alanında er-

15 Zafer Toprak, "Cumhuriyet Halk Fırkası'ndan Önce Kurulan Parti: Kadınlar Halk Fırkası", *Tarih ve Toplum*, Mart 1988.

16 Zafer Toprak, "1935 İstanbul Uluslararası 'Feminizm Kongresi' ve Barış", *Düşün*, Mart 1986.

17 Aktaran Durakbaşa, s. 43.

18 Eşitlik ve farklılığın nasıl birbiriyle karşıtlık içinde olamayacağına ve eşitlik kavra-

keklerle eşitliği, erkeklerle kadınlar arasındaki farklılığı yadsımayı zorunlu kılmaktaydı. Özel alanda bu farklılığın tanınması hiyerarşiyi getiriyordu.

Bir diğer karikatür Batılılaşmanın ve kadın haklarının bir numaralı savunucusu Atatürk'ün bile özel yaşamında nasıl geleneksel bir aile reisi olduğunun (ya da olabildiğinin) çarpıcı bir örneğidir.[19] Bir Mısırlının çizdiği ve 1925'te Kahire'deki haftalık *Hayalü'l-Zil* dergisinde çıkan bu karikatürün konusu, geleneksel giysiler içindeki Atatürk'ün Batı eğitimi görmüş karısı Latife'yi boşamasıdır. Modernist maskesini ve Batıcılığının simgesi olan melon şapka ile smokinini üzerinden çıkarmış olan Atatürk, şer'i boşanma usulüyle karısına evden ayrılmasını emretmektedir. Özel alanda karısıyla ilişkisi söz konusu olduğunda, kadın haklarının öncüsü Atatürk, geleneksel bir aile reisine dönüşmekte, erkek-kadın farkı kadınların aleyhine biçimlenmektedir.

Revizyonist Tarih: Feministler Modernleşme Projesini Değerlendiriyor

Toplumda 1980'lere değin, Kemalist reformların kadınları kurtardığına dair bir mutabakat vardı; bu olgu tartışma konusu yapılamazdı. Yalnız eğitim görmüş meslek sahibi kadınlar değil, reformların sağladığı olanaklardan kızlarının yararlanacağını bilen ev kadınları da bu görüşe katılıyordu. Bu mutabakat, kendilerine feminist diyen, okumuş ve meslek sahibi kadınların oluşturduğu daha genç bir kuşağın geleneğe karşı çıkmasıyla bozuldu. Yeni kültürel kimlikler peşindeki feministler, modernlik projesinin kadınları etkileyen yönlerini eleştiriyordu. Amaçları kamu alanında erkeklerle eşitliğe ulaşmak değil, özgürleşmek ve bu eşitlik söylemini kurgulayan mirası sorgulamaktı. Bu uğurda feministler kutsal bir değeri çiğneyerek Atatürkçü olmayı yadsımaya hazırdı.[20]

mının nasıl bir farklılık varsayımına dayandığına ilişkin parlak bir analiz için bkz. Joan Scott, "Deconstructing Equality Versus Difference or the Uses of Deconstructuralist Theory for Feminism", *Feminist Studies*, no: 14 (1), 1988.

19 Boğaziçi Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı'ndan Prof. Dr. Günay Kut'a bu karikatürün yazısını Arapça'dan çevirmekte bana yardım ettiği için teşekkür borçluyum.

20 Atatürk'ün izinden gitmeye karşı çıkmak yeni bir olgudur, bunu vurgulamak için onun 1980'lerden önce tanrılaştırılmasının özüne ilişkin şu değerlendirme aktarılabilir: "Atatürk bir ulusal önder olarak yurttaşlarının gözünde kaçınılmaz biçimde idealleştirilmiş bir nesne, Türk gururunu ayakta tutma açısından temel önem taşıyan bir nesne haline geldi. (...) [O] bir simge ve kavram olarak yaşamaya devam etmiştir. Resmi hâlâ ulusal bayrakla birlikte saygı görmekte, ulusal kutlama ya da anma günlerinde bayrağın yanına konmaktadır. O her yerde hazır ve nazırdır. Posta pullarının, kâğıt ve madeni paraların üzerindedir. Her yerde Atatürk heykelleri vardır; sözleri binaların cephelerine kazınmıştır. Devlet dairelerinde ve köşebaşındaki bakkal dükkânında fotoğrafını görürsünüz. Adı bulvarlara, parklara, stadyumlara, konser salonla-

Bildirimizin başında tanıttığımız Profesör Abadan-Unat ile Şirin Tekeli'yi hatırlamak, siyasal toplumdaki kuşak değişikliklerini belirlememize ve çağdaş feministleri bir perspektife oturtmamıza yardımcı olabilir. Bu kadınların ikisi de eğitim görmüş seçkin aydınlardır. Abadan-Unat istediği eğitimi görebilmek, akademik yaşamda kendine özgü rolünü çizebilmek için kadınlara yuva kurma rolünü yükleyen gelenekle bağlarını koparmak, modernlik projesinin sağladığı olanaklara sıkı sıkıya sarılmak zorundaydı. Tekeli için durum farklıydı. Yeni Cumhuriyet'in kalbi Ankara'da Kemalist bir anne babanın çocuğu olarak herkese açık laik eğitimi bir veri olarak alabilirdi. Akademik dünyanın saflarında ilerlemesini sağlayacak gelenek artık yerleşmişti. Tekeli, Nermin Abadan-Unat ve kendi annesi gibi insanların temsil ettiği meslek sahibi başarılı kadın tipini reddederek "gelenek"le bağlarını kopardı ve akademik kariyerinden istifa etti. Kendi yaşamını yeni bir feminist olarak biçimledi. Kemalist modernleşme projesi daha önceki kuşağın tersine ona farklı bir olanak sağlamamıştı; kendisiyle bu projenin mimarları arasına eleştirel bir mesafe koyabilirdi. Yerel ve küresel etkenlerin siyasal alanın parametrelerini yeniden çizdiği 1980'lerin benzersiz koşulları içinde Türkiye'de feminizm ortaya çıkmıştı.[21]

Feminist Eleştirinin Niteliği

Kemalist modernleşme projesindeki kadınların sorunları hakkındaki feminist eleştiri radikaldi, çünkü kadınlarla ilgili konuları ele alma perspektiflerini değiştirmişlerdi. Feministlere göre kadınların sorunları yeni Cumhuriyet'in kadınları algılayış biçiminden kaynaklanıyordu. Cumhuriyet'in kurucuları açısından "kadın sorunu", "halk için halka rağmen" eyleme geçen popülist projenin bir parçasıydı. Bu bakış açısıyla, onlar ve daha sonra miraslarını paylaşan kadınlar, "kadın sorunu"na kendilerini kurtarmak değil, ancak bu ülkenin kadınlarına hizmet etmek amacıyla yaklaşabileceklerdi.

---

rına, köprülere ve ormanlara verilmiştir. Türkler 1974'te Kıbrıs'ın kuzey kesimini ele geçirdiklerinde, askerlerle birlikte kıyıya çıkarılan Atatürk büstleri kurtarılan her köye dikildi. Atatürk'ün maddi ve manevi tasvirleri Türk ruhuyla kaynaşmış, onun simgesine dönüşmüş ve böylece gerçekten ölümsüzleşmiştir." (Vamık Volkan ve Norman Itzkowitz, *The Immortal Atatürk: A Psycho-biography,* Chicago, University of Chicago Press, 1984, s. 345-346.)

21 Şirin Tekeli, "Women in the Changing Political Associations of the 1980's", Andrew Finkel ve Nükhet Sirman (ed.), *Turkish State, Turkish Society,* Londra, Routledge, 1990; Nükhet Sirman, "Feminism in Turkey: A Short History", *New Perspectives on Turkey,* no: 3 (1), 1989; Yeşim Arat, "1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizmin Radikal Uzantısı", *Toplum ve Bilim,* no: 53, İlkbahar 1991.

Buna karşılık feministler özellikle "kadın sorunu"yla ilgilenmiyorlar, kadın olmalarından dolayı bizzat yaşadıklarından yola çıkarak sorunlarını dile getiriyorlardı. Böylece, kişisel olandan, yani onları doğrudan ilgilendiren konulardan başka kadınların da paylaşabileceği bir alana geçiyorlardı. Bu yaklaşımda açık bir başkalarını kurtarma hedefi, bir misyon yoktu. Kendilerini feminist olarak nitelendiren kadınların seslerini yükselttiği ilk platform olan haftalık *Somut* dergisinin feminist sayfasında, Stella Ovadia yaptıklarını şöyle açıklıyordu:

> Ben demeye, biz demeye çalıştık. Onlar, kadınlar değil de, biz kadınlar. Kadın sorunları değil, kadınlık, kadın olma sorunları. Özne yerine geçme çabaları. Kendimizi anlatmak, kendi adımıza konuşmak. Söz almak nihayet. Ve yazmak. Yazmayı öğrenmek. Korkularımızı aşmak.[22]

Bu feminist perspektif, toplumun en yüksek çıkarının bireyin en yüksek çıkarından önce geldiğini ve en yüksek çıkarı da onu gözetmekle sorumlu modernleşmeci elitin bildiğini varsayan Cumhuriyet'in modernist perspektifinden köklü biçimde farklıydı. Bir başka feminist yaşlı ve genç kuşak arasındaki farkları açıklarken, Kemalist kadınları ya da Kemalist feministleri şöyle betimliyordu:

> ... Bu kadınlar [Kemalistler] hallerinden memnundur. Onlar 'kurtarılmış' kadınlardır; onlar adına başkaları onları kurtarmıştır. Ve hep başkalarını kurtarmak isterler. Onların yeri başkadır. Onlar Atatürk tarafından kurtarılmıştır. Bir erkek hangi cüretle onlara el kaldırabilir?

Feministlerin öncülüğünü yaptığı bu perspektif değişikliği, Cumhuriyet'in modernleşme projesine yönelik eleştirilerin daha da ileriye götürülmesine yol açtı. Feministler kadın olmalarından dolayı karşılaştıkları sorunları dile getirirken, Cumhuriyet'in modernleşme projesi çerçevesinde uygun davranmak zorunda oldukları kamusal beklentiler altında, kendi özel yaşamlarının boğulduğunu keşfettiler. Medeni Kanun'daki köklü değişikliklere rağmen, cinsel ilişkileri düzenleyen ahlak kuralları ve temeldeki kadın erkek ilişkileri devletin müdahalesi olmadan varlığını sürdürebilmişti. Özel yaşamlar ve kişiler arasındaki ilişkiler sorgulandığında, göz ardı edilmiş çeşitli hiyerarşiler ve denetim araçları su yüzüne çıktı. Bir zamanlar tabu niteliğinde olan cinsel ayrıcalıklar ve özgürlükler açıkça telaffuz edilen konular haline geldi. Bu radikal feministler, istedikleri cinsel özgürlükleri toplumun hoşgörüyle karşılamayacağını öne süren eski kuşak Kemalist kadınların eleştirilerine maruz kalmakla birlikte,[23] eşitliğin ötesinde bir kurtuluş uğruna annelerinin ve modernleşmeci "atalar"ının ah-

22 Stella Ovadia, "Bu Yazı Son Yazı mı Olacak?", *Somut*, 27 Mayıs 1983.

23 Necla Arat, *Feminizmin ABC'si*, İstanbul, Simavi Yayınları, 1991

lak anlayışına meydan okudular.[24] Şule Torun feministlerin bireysel olarak üstesinden gelmeye çalıştıkları korkuları şöyle yazıya dökmekteydi:

> Cinsellik hakkında düşünüp yazamam, çünkü bu ayıp olur. Güzel, akıcı bir anlatımla yazamam, yazma işini iyi yazarlara bırakmam gerek. Yazdığım şeyler çok özel ve bireysel olabilir. O zaman beni toplumcu olmamakla suçlarlar.[25]

Feministlerin kendi kimlikleriyle yazabilmek için aşmak zorunda oldukları korkular, modernleşme projesi çerçevesinde kadınların kendilerini tanımlamaları için yaratılan alanın parametrelerini ortaya koyuyor. Cinselliği bastırma, meslek sahibi olmaya (ya da eğitime) güvenme ve birey karşısında topluma saygı gösterme, Cumhuriyet'in modernleşme projesinde kadınlara açılan alanın sınırlarını çizmektedir.

Bu iç hesaplaşmanın ve protestonun hedeflerinden biri Cumhuriyet'in hukuki çerçevesiydi. Devletin 1980'lere değin eğitim sistemi ve medya aracılığıyla, zaman ve mekânın ötesinde ilerici metinler gibi sunduğu ve toplum vicdanının da böyle kabul ettiği kanunların, özellikle de Medeni Kanun'un eşitlikçi olmadığı ortaya kondu. Medeni Kanun'da kocayı aile reisi (madde 152/1) ve evlilik birliğinin temsilcisi (madde 154) olarak kabul eden maddeler vardı. Kocaya ikamet yerini seçme ayrıcalığı tanınmakta (madde 152/2), ailenin geçimini sağlama yükümlülüğü verilmekteydi (madde 152/2). Kadının aile saadeti için kocanın yardımcısı olarak ikincil bir rol oynayacağı açıkça ifade ediliyordu. Feministlere göre, bu maddelerin ötesinde devlet ataerkil bir yapı taşıyor, aile, medya ve eğitim sistemi gibi ataerkil kurumları onaylayıp meşrulaştırıyordu.

Bireysel Taleplerden Kurumlaşmaya Doğru

Bireysel bağımsızlığa dönük feminist talepler başarıyla kurumlaşmaya yönlendirildi. Modernleşmenin devlet yaptırımı anlamına geldiği bir toplumda, kadınlar yeni bir tavırla dönüşümü gerçekleştirmek üzere inisiyatifi ellerine alıyorlardı. "Halk için halka rağmen" popülizminden dolayı önceki kuşağı eleştiren bu kadınların bireysel kurtuluş arayışı içinde inşasına katkıda bulunduğu kurumlar, feministlerin kendi yakın çevrelerinin ötesine ulaşmalarını sağladı. Feminist bireycilik yurttaş sorumluluğunu da içeriyordu.

İstanbul'da oluşturulan başarılı kurumlardan biri, 1990'da kurulan Kadın Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi, diğeri Mor Çatı Kadın Sığınma Vakfı'ydı. Her iki kurum da Türkiye'deki feminist eylemlerin sonucunda

---

24 Deniz Kandiyoti, "Emancipated But Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, no: 13 (2), 1987.

25 Şule Torun, "Genel Bir Değerlendirme", *Somut*, 27 Mayıs 1983.

ortaya çıktı. Kütüphanenin Nisan 1990'daki açılış töreninde yaptığı konuşmada, Şirin Tekeli bu kurumun feminist uyanışın bir ürünü olduğunu açıklıyordu. Aynı şekilde, Mor Çatı Kadın Sığınma Vakfı'nca yayınlanan broşürde bir kadın sığınma evi kurma düşüncesinin "Aile İçi Şiddete Karşı Kampanya"yla birlikte doğduğu belirtilmekteydi. Kadın Kütüphanesi'ne ilişkin proje önerisinin İstanbul Belediyesi'nin desteğine gerek duyması ve meşruiyet kazanmak için modernliğin eşitlikçi değerlerine işaret etmesi ilginçti.[26] Öte yandan Sığınma Vakfı broşürü de, bir sığınma evinin neden kurulduğu sorusuna cevap olarak, farklılık normlarına başvurmakta, her dört kadından birinin kocasından dayak yediğini öne sürmekte ve bu konuda kamuoyu araştırma şirketi PİAR'ın bir araştırmasını aktarmaktaydı.

Feminist kurumlaşma girişimleri, böylece özgürlük taleplerini sivil toplumdan güç yaratmaya yönelttiler. Bu çabalar marjinal olabilirdi, pek az kişiyi etkilemişti, ama Türkiye'de "halk için halka rağmen" geleneğini aşma açısından önemliydi. Kadınlar "kadın olarak ve kadınlar için" hareket ediyordu. Söz konusu kurumlar kadınlar adına devlet tarafından değil, bizzat kadınlarca yaratılmıştı. Kadınlar özel alandan siyasal alana geçerek kendi özel yaşamlarıyla hesaplaşma sürecinden öteki kadınları desteklemek için kurumlaşma sürecine girmekle, belki de ironik olarak Cumhuriyet dönemi modernleşmecileri gibi, bir kez daha evrensel değerlere ulaşmaya çalışıyorlardı. Hareket noktalarının çok farklı olmasına karşın, kadın erkek eşitliğine inanç hâlâ önemli bir hedefti.

Laiklik

Kemalist modernleşmenin kadınları doğrudan etkileyen en önemli ilkesi, hukuk ve eğitim sistemlerinin laikleştirilmesini de kapsayan laiklikti. Kadınların statüsünü geliştirme açısından can alıcı olan Medeni Kanun ve oy hakkı, dinsel grupların muhalefetine rağmen ve onların gücünü kırmanın bir aracı olarak kabul edilmişti. Çağdaş sahnede Kemalist feministlerle birlikte yeni kuşak feministler toplumda laikliğin direklerini temsil ediyordu.

Radikal feministlerin oluşturduğu yeni kuşağın 1980'lerde canlanan

26 Öneri, "Kadın Kütüphanesi'ne neden ihtiyaç var?" sorusuna şöyle bir karşılık vermekteydi: "Bir ülkenin çağdaşlığı, kadın-erkek eşitliğinin derecesiyle ölçülür. Bu süreç özellikle ülkemizde ayrı bir önem taşımaktadır. Bu eşitliğin sağlanması da çok çeşitli çabalar gerektirmektedir. Böyle bir hedefe varmak için her alanda ona yardımcı olacak, ona ulaşılmasını destekleyecek kurumların oluşturulması gerekir. Geniş bir yelpaze içinde düşünürsek burada bir Kadın Hakları Bakanlığı'ndan bir Kadın Eserleri Kütüphanesi'ne kadar çeşitli kurumlar söz konusudur" (Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı Kuruluş Taslağı, s. 3).

İslamcı gruplarla karşı karşıya gelmemesi, sonuçta Müslüman damgasını taşıyan bir ortamda benzersiz sayılabilecek bir durumdur. Feministlerin laiklik talepleri, kadınların neyi yapıp yapamayacağını belirleyen hiyerarşik bir Tanrı'ya bağlanan İslamcı anlayışla son tahlilde çatışır; ancak iki grup arasında doğrudan bir çatışma olmamıştır. İslami uygulamanın yanı sıra feminist eylemin kendine özgü bir tarihsel gelişim gösterdiği Mısır ve Pakistan gibi başka İslami ortamlarda, feministler ve İslamcılar arasında açık çatışma çıkmıştır.[27] Margot Badran'a göre, Mısır'da İslamcı ve feminist gündemler 19. yüzyıldan günümüze kadar birbiriyle çekişmiştir.[28] Müslüman Ortadoğu'nun başka ortamlarında, milliyetçi taleplerin kadın taleplerini engellediği Cezayir ve Filistin gibi yerlerde de bu çekişme var olmuştur.[29] Mısır örneğinde, kadınların 1980'lerde haklarını savunmak için eyleme geçmesinin nedenleri arasında İslamcı canlanmanın da önemli bir etken olduğu öne sürülmektedir.[30]

Türkiye'deki laikliğin özgün tarihi ve feminist eylemlerin bu tarihe nasıl katkıda bulunduğu Müslüman Ortadoğu bağlamında daha iyi değerlendirilebilir. İslamiyetle laik ideoloji arasındaki çekişmenin uzun bir süre önce kamu alanında laiklerin lehine noktalandığı bir ortamda, yeni feminist kuşağın karşısındaki güçlü İslamcı canlanma acil bir tehdit oluşturmadı. Türkiye'deki feminist eylemler, İslami eylemlerden bağımsız olarak başlamıştı. Bu radikal feminist eylemlerin parametrelerini Kemalizm, sol ve feminizmin dünya çapındaki canlanışı belirliyordu. Feministlerin tümü değilse bile çoğu, İslamcı saflardaki kadın eylemcilerle aynı görüşleri paylaşmamakla ve eylemlerinin "feminist" sayılamayacağını öne sürmekle birlikte, İslamcı kadınların verdiği mücadeleye saygı duymaktaydı.[31]

Tekeli, ateist olduğunu açıkladığı bir makalesinde, türban giyen kadınlara şöyle sesleniyordu:

> Düşüncelerini ve inançlarını paylaşmasam ve başka insanları bunların doğru olmadığına ikna etmeye çalışsam da ben senin türbanına saygı duyuyorum ve

---

27 Nadia Hijab, *Womanpower: The Arab Debate on Women at Work*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, s. 30-35; Ayesha Jalal, "The Convenience of Subservience: Women and the State of Pakistan", Deniz Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State*, Philadelphia, Temple University Press, 1991.

28 Margot Badran, "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in the 19th and 20th Century Egypt", Kandiyoti (ed.), *age.*

29 Hijab, *age.*, s. 26-29; Rosemary Sayigh, "Palestinian Women and Politics in Lebanon", Judith E. Tucker (ed.), *Arab Women*, Indiana, Indiana University Press, 1993.

30 Mervat Hatem, "Toward the Development of Post-Islamist and Post-Nationalist Feminist Discourse in the Middle East", Tucker (ed.), s. 31.

31 Gül, "Hem Mümine Hem Feminist", *Feminist*, no: 4, 1988.

asıl onu başından çıkarmak için sana baskı yapanları kınıyorum. Peki sen? Sen de beni olduğum gibi kabul ediyor musun?[32]

Tekeli için İslamcı kadınlar onun eşitiydi; onlara karşılıklı birbirlerini tanımayı öneriyordu. Kadın Kütüphanesi'nin yıldönümünü kutlamak üzere verilen bir resepsiyonda, türbanlı İslamcı kadınlara ve İslami tarzda sakal bırakmış erkeklere rastlamak mümkündü.

Kaktüs dergisinin yazarlarından Sedef Öztürk, bu dergide bir grup İslamcı kadınla girdiği bir tartışmada feminist ve İslamcı kadınların kesiştiği noktalara dikkat çeker:

> [İslamcı kadınların] "sosyalist, laik ya da Müslüman olmak, kadın olarak baskı altında tutulmayacağımızın bir garantisi olamaz" saptaması bizim de sonuna kadar savunduğumuz bir yaklaşım ve belki de İslamcı kadınlarla olabilecek ortak eylemlerimizin tek olası temelini oluşturuyor... Kendimize rağmen kendimiz için! ... Sosyalist feministler olarak bizim, Müslümanlar olarak da eleştiri yazısını kaleme alan kadınların zaman zaman sınırlarımızı belirleyen ideolojileri zorlayarak, çelişkiler yaşayarak sorgulayacağımız bir cinsiyetçi sistem var. Ve bunu içinde yer aldığımız politik yapılara, bazen de içimize yerleşmiş inançlara rağmen yapmak zorundayız. İslamcı kadınlarla ikinci ortak noktamız da bu.[33]

Doğru ya da yanlış, feminist sav kadınların sırf kadın olmaktan dolayı karşılaştıkları sorunların, başka ideolojik bağlardan bağımsız olarak, kadın dayanışmasının dayanak noktası olacağını vurgulamaktaydı.

Genç kuşağın tersine Kemalist kadınlar İslami yükselişi daha çok bir tehdit olarak gördüler ve buna karşı koymak için örgütlendiler. Kemalist kadınların İslamcılara karşı tepkisi hem duygusal yoğunluk, hem de karşıtlık bakımından genç kuşak feministlerin tepkisinden farklıydı. Kemalist kadınların Kemalist feministlere dönüşmesi, 1980'lerin sonlarında İslamcı tehdide karşı örgütlenmeleriyle gerçekleşti. Bu kadınlar İslamcılarla mücadele etmek üzere Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği adıyla bir dernek kurdular.[34] Derneğin ilk başkanı Aysel Ekşi, neden bu dernek çatısı altında örgütlendiklerini şöyle açıklıyordu:

> Bir süredir ülkemizde "kadınların dilediği gibi giyinme özgürlüğü" perdesi arkasında gizlenen, gerçekte toplumumuzu ortaçağın karanlıklarına döndürmeye çabalayan, ciddi ve sinsi bir gericilik hareketiyle karşı karşıyayız. Bir avuç bağnaz veya kökü dışarıda mutaassıp dincinin, iyi niyetli, masum pek çok insanımızı da kandırarak sürüklediği bu gerici hareketin, yıkılacak ilk hedef olarak laik cumhuriyeti gördüğünden ve şeriat düzeninin peşinden gittiğinden şüphe etmiyoruz.

---

32 Şirin Tekeli, *Kadınlar İçin*, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1988, s. 381.

33 Sedef Öztürk, "Eleştiriye Bir Yanıt", *Kaktüs*, no: 4, Kasım 1988, s. 28, 30.

34 Dernek kapılarını hem erkeklere, hem de kadınlara açmıştı, ama yalnız kadınlar olumlu karşılık verdi. 1993 yazına gelindiğinde, derneğin 600 dolayında üyesi vardı.

> Bizler bu tehlikenin bilinci ve Atatürk devrimlerinin bize verdiği yetkiyle Atatürk devrimlerini, laik cumhuriyeti ve onların ayrılmaz bir parçası olan haklarımızı korumak amacıyla bir araya geldik.[35]

Alıntının da ortaya koyduğu gibi, Kemalist kadınlar İslamcı eylemlere ve cumhuriyetle olan kendi ilişkilerine yoğun bir duygusal çerçevede bakıyorlardı. İslamcılar tamamen gerici, ortaçağ karanlığına gömülmüş ve kökü dışarıda gösterilirken, Kemalist kadınların onlara karşı çıkma hakkı laik devlete dayandırılmaktaydı. Bu kadınlar güçlerini ve kendilerini devletle özdeşleştiriyorlardı. Okumuş seçkinler olarak başkaları için doğru olanı bildikleri gerekçesiyle, gerici İslamcılarca kandırılmış "kendi" masum insanları hakkında fikir yürütmeleri onların özgün söylemlerinin şaşmaz bir belirtisiydi.

Sonuç

Şerif Mardin Batı sivilliğinin esas unsurunun kent özerkliği, buna karşılık Osmanlı uygarlığının esas değerlerinin kendini Devlet'in çehresinde gösteren eşitlik ve adalet olduğunu öne sürer.[36] Osmanlıların dolaysız mirasçısı olan Kemalistler, kendi modernleşme projeleri çerçevesinde kadını erkekle eşit hale getirmeye çalıştılar. Erkeklerin yanı sıra kadınlara evrensel hakların tanındığının ilan edilmesi, modernist projeyi gerçekleştirmenin hedefleri ve araçlarıydı. Üstü kapalı olarak kadınların erkekler gibi hareket etmesi ve erkekler gibi olması bekleniyordu. 1980'lere gelindiğinde ise feministler kendi farklılıklarını öne çıkardılar. Onlar kendileri için ve "Batı sivilliğinin esas verisi" olan özerk bir sivil toplum aracılığıyla özgürlüğe ulaşmak istiyorlardı. 1980'lerde Cumhuriyet, 1920'lere oranla daha "Batılı" ve daha "modern"di.

Türkiye'deki feminist eylemler Cumhuriyet'in modernleşme projesinin gücünü kanıtlamaktadır. Feministlerin Kemalistlere sert suçlamalar yöneltmesine ve onlardan uzak durmasına karşın, Kemalist reformcular ve çağdaş feministlerin birbirine karşıt olduğunu düşünmek yanıltıcı olacaktır. Her ne kadar isyan bayrağı açmışlarsa da, feministler son tahlilde eylemleriyle liberal, laik ve demokratik bir yönetim biçimine katkıda bulunmaktadır. Kemalistlerce kurulan Batılılaşma yanlısı Cumhuriyet'in uygulamakta zorlansa da temsil ettiği budur. Bütün eleştirilerine karşın, feministler sonuçta yerel geleneklerin ve kısıtlı ahlak anlayışlarının ötesine giden evrensel haklara inanmaktadırlar.

---

35 Aysel Ekşi, "Neden Kurulduk", *Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Bülteni*, no: 1, Mart-Nisan-Mayıs-Haziran 1989.

36 Şerif Mardin, "European Culture and the Development of Modern Turkey", Ahmet Evin ve Geoffrey Danton (ed.), *Turkey and European Community*, Opladen, Leske and Budrich, 1990, s. 14.

MODERNİN CİNSİYETİ: TÜRK MODERNLEŞMESİ ARAŞTIRMALARINDA EKSİK BOYUTLAR*

DENİZ KANDİYOTİ

Türkiye'de modernleşme hakkındaki çalışmalarda, Osmanlı reform çağından başlayıp Kemalist dönemi ve daha yakın gelişmeleri de kapsayan hukuksal-siyasal ve kurumsal alanlara genellikle ayrıcalıklı bir yer verilmiştir. Bu yazıda, yeni kimliklerin ve öznellik biçimlerinin ortaya çıkışında toplumsal dönüşüm süreçlerinin pek hissedilmeyen etkilerine diğerlerine oranla daha az ilgi gösterildiğini, ayrıca Türkiye bağlamında "modern"in özgül yanları konusunda pek az eleştirel duyarlığın olduğunu ileri sürmek istiyorum. Bu tartışmayı görece sınırlı bir araştırma alanıyla, yani modern aileye ve cinsiyet yorumuna ilişkin söylemlerle bağlantılı olarak geliştireceğim. Niyetim daha geniş çaplı bir metodolojiyi, yani artık çağdaş kültürel manzarayı bütün karmaşıklığıyla ele alan modernin "etnografya"larına sıra geldiğini vurgulamaktır.

Bu alanın görece cılızlığını hiç de tesadüflere yoramayız. Başta Kemalistler olmak üzere Türk modernleşmesini savunanlarca ve aynı şekilde onu eleştirenlerce benimsenen polemikçi bakış açıları, bizzat "modern" kavramının kendisini sorgularken ve yerel özgüllüklerini ortaya koyarken yetersiz kalarak farkında olmaksızın kavramsal ufuklarımızı daraltıyorlar. Bunun yerine hem popüler hem de akademik oldukça zengin bir literatü-

* Bu bildirinin ilk versiyonu Sosyal Bilimler Araştırma Konseyi'nin 28-30 Mayıs 1993'te Kahire'de yapılan "Modernleşme Sorunları" konferansına sunulmuştu. Konferansta bu bildiri üzerine konuşanlara teşekkür ederim. Makalenin taslağı üzerindeki yararlı görüşlerinden dolayı Lila Abu-Lughod, Nancy Lindisfarne, Michele Cohen, Ayşe Öncü, Aynur İlyasoğlu ve Reem Saad'a da teşekkür etmek isterim.

rün iki karşıt anlatım biçimi etrafında döndüğü görülüyor; her iki anlatımın da kendine ait bir şeytanlığı var ve madalyonun iki yüzünü temsil ettikleri söylenebilir.

Bir yanda, kaynağını resmi Kemalizmden alan bakış açıları, modernleşmeyi ve uluslaşmayı ilerlemeyle ve uygarlığın karşı konulamaz yürüyüşüyle eş tutuyor. Cehaletin ve hurafelerin hüküm sürdüğü bir yere aydınlanmayı getiren idealist kaymakamın ya da köy öğretmeninin oluşturduğu kahraman kişilikler, sıtmayı ortadan kaldırma çabaları, kadınları baskıdan kurtarma girişimleri aynı ideolojik paketin ana unsurları olarak karşımıza çıkıyor. Diğer yanda ise modernleşmeyi eleştirenler, bu paketi "geleneksel"i temsil edenlerin yaşam dünyalarını marjinalleştiren, hatta yok eden totaliter ve otoriter bir proje olarak yorumluyorlar. Reformcu seçkinlerin Batılı yönelimleri, devlet güdümlü modernleşmenin yabancı ve yabancılaştırıcı olduğu, yerel direnişe ve yıkıcılık girişimlerine yol açtığı görüşünü güçlendiriyor. Dolayısıyla İslamcılık dahil yeni toplumsal akımların modernleşmenin eleştirisi çerçevesinde yeniden yorumlanması mümkündür. Bu da bizi, yitirilmiş sahici "yerlilik" kavramları önermemize ve karmaşık tarihsel süreçleri anlamayı engelleyen bir yeni-oryantalizmi davet etmemize yol açan bir kısır döngüye sokma tehlikesini taşır.

100 Modernleşmenin bilim, laiklik, ulusallık ve bireycilik gibi ana ilkelerini sorgulamanın yararlı olduğunu ve yapay modern/geleneksel ikiliğini sarstığını söyleyebiliriz. Ama biz bu eleştirinin ötesine gitmeli, karmaşık çağdaş kültürel biçimlerin gerçek içeriğini ve anlamını yakalamalıyız. Bununla bağlantılı olarak bazı can alıcı soruların gündeme getirilmesi gerekir. Türkiye'de "modern" diye nitelendirilen anlamların ve uygulamaların alanı nasıl oluştu? Bu anlamlar zaman içinde dönüşüme uğrayıp değişti mi? "Modern" olana ilişkin söylemler ne tür meşruiyet kaynakları aradı? Yerine geçmeye çalıştıklarını nasıl kurup tanımladılar? Yerli ve yabancı, yerel ve küresel arasındaki ilişkilerden hangileri tartışılıyordu? Bu ilişkiler zevk ve üslupla, ayırt edilebilir kültürel kalıplarla bütünleşti mi?

Bu sorular önümüze geniş bir araştırma alanı açıyor; ben de bu alan içinde kendimi modernleşme söyleminde cinselliğin, aile ilişkilerinin ve cinsel kimliklerin neden ve nasıl kilit bir yer tuttuğunu çözümlemekle sınırlayacağım. Bu alanın haritasını çıkarmak amacıyla hem birbirinden ayrı, hem de birbiriyle bağlantılı üç araştırma çizgisini izleyeceğim. Önce, "modern" aile söylemini kişiler arasındaki ilişkiler ve cinsellik açısından inceleyeceğim. İkinci olarak, sınıf, statü ve cinsiyet kodlarını oluşturan somut günlük alışkanlıklardan bazılarını çözmeye çalışacağım (bu kodlar aynı zamanda modern olana yapılan farklı ekleri gösterir). Son olarak, mo-

dernliğin hem ürünü hem de göstergesi haline gelen farklı cinsiyet ve cinsel kimlik ifadelerinin boyutlarını keşfetmeye çalışacağım.

Yeni Düzenleyici Söylem Olarak "Modern" Aile

Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü'nde gayet ilginç bir madde var: "Civelek Peçesi."[1] Aynı sayfalarda yer alan resimlerde biri yeniçeri kılığında, diğeri sarıklı ve şalvarlı iki genç adam görülüyor; her ikisi de kılıç kuşanmış ve peçe takmıştır. Maddede anlatıldığına göre, 17. yüzyılın ikinci yarısında halktan gençlerin de Yeniçeri Ocağı'na acemi nefer kaydedilmeye başlanmasıyla 15-18 yaşlarındaki birçok delikanlı ocağa başvurur. Ocak disiplini öylesine bozulmuştur ki, yeniçeriler kışlaların dışında bekâr odalarında, hanlarda ve kahvehanelerde yatıp kalkmaktadır. Bunlardan bazıları Yeniçeri Civeleği diye adlandırılan gençlerle dost olup himayelerine almışlar, hizmetlerinde kullanmışlardır. Halktan gelen ve güzel yüzlü olduklarını öğrendiğimiz bu gençleri kötü niyetli insanların rahatsız edici bakışlarından korumak için, yüzlerini sırma ya da hasır püsküllü peçelerle örterler. Elli yıldan fazla süren bu moda ancak 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla kaybolmuştur.

Bu şaşırtıcı hikâye, toplumsal tabakalaşmanın, etnik özelliklerin ve cinsiyetlerin iç içe geçerek bazıları ötekilerine göre daha etkiye açık ve geçici olan çeşit çeşit kimlikler yarattığı, geçmişte kalmış bir çağı bir an için görebilmemizi sağlıyor: Erkek ve kadın köleler, hadımlar, cariyeler, belki de bir zamanlar kendileri de sarayda "içoğlanı" olan ağalar ve askerler. Acaba bu modern öncesi kimlikler hakkında çok az bilgi sahibi olabilmemiz, Avrupalı ziyaretçilerin zorunlu olarak sınırlı kalan tanıklıkları dışında büyük ölçüde konuşulmamış ve yazılmamış kimlikler olmaları onların doğasının bir gereği miydi? 19. yüzyıl boyunca evlilik, aile ve uygun cinsiyet rolleri üzerine ortaya çıkan neredeyse bir söylem patlaması göz önüne alındığında, verilecek cevabın olumlu olması gerekir. Dikkatsiz bir gözlemcinin, esas olarak modernleşmenin artık kadınları da kapsaması gereken yeni bir yurttaş kitlesinin aile içi yaşamlarını yeniden düzene koymak olduğunu düşünmesi mazur görülebilir.

Duben ve Behar, insanı çok etkileyen ayrıntıdaki çalışmalarında, 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında evlilik ve aile üzerine demografik verileri ve metinleri inceleyerek, Osmanlı modernleşmesine yeni ufuklar açmışlardır.[2] Kullandıkları malzemenin milliyetçi toplumsal sorumlu-

1 Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, İstanbul, Sümerbank Kültür Yayınları, 1969.

2 Alan Duben ve Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility, 1820-1940*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

luğun ve modernleşmenin özü olarak karı koca arasındaki arkadaşlığa dayanan ve merkezinde çocuk olan bir ailenin neredeyse bir propaganda gibi vurgulandığını göstermesi benzersiz bir olgu değildir. Beth Baron 20. yüzyıl başındaki Mısır üzerine çarpıcı benzerlikler taşıyan bulgular verir; sömürge yönetimi altındaki Bengal'in burjuva aile yaşamı tarihi de önemli koşutluklar gösterir.[3] Başka bir yerde, "kadın sorunu"nun ve daha geniş anlamda cinsiyetin "siyasallaşma"sının, sömürge sonrası (Osmanlı örneğinde imparatorluk sonrası) kimlik bunalımlarının cinsiyet ve aile içi düzen bunalımları olarak dile getirildiği yükselen ulusal kimlik bilinci bağlamında ortaya çıktığını öne sürmüştüm.[4]

Gelgelelim, Duben ve Behar'ın kitabı yazarların üzerinde yeterince durmadığı bir başka şeyi, yani üremeye dönük "uygun" heteroseksüel ilişkiler hakkındaki yarı-bilimsel söylemin bu tür polemiklerin üstünü ne ölçüde kapattığını açığa çıkarıyor. Basının büyük bir gelişme gösterdiği dönemde, ev ekonomisi ve yararlı çocuk bakımı bilgilerinden evliliğe ilişkin görgü kurallarına kadar çeşitli konularda gazete, dergi, risale ve kitaplardan tavsiye ve bilgiler edinilebiliyordu.[5] Bedeni kutsiyet alanından çıkarıp tıbbın kapsamına alan ve dünyevileştiren yeni bir söylem, beden ve toplumsal mekânla ilgili İslami kurallara gitgide daha çok el uzatıyordu. Erken evlilikler ve eşler arasında büyük yaş farkları, sağlıklı gebelik ve çocuk yetiştirme bakımından hem psikolojik hem de "hijyenik" açıdan elverişsiz bir ortam yarattıkları için kınanmaktaydı. Uygun evlilik yaşını belirlemek için uzman hekim görüşüne başvuruluyordu. Aynı şekilde görücü usulü evlilikler ve çokeşlilik, eleştirilmesi gereken "sağlıksız" göreneklerin dünyasına ait sayılmaktaydı.

İdeal aile modelinin gerçekten de yaygın olduğunu gösteren demografik bulgular (İstanbul'daki hanelerde evlilik yaşının hem erkekler, hem de kadınlar açısından oldukça yüksek, ailelerin küçük ve temelde çekirdek bileşimli, çokeşliliğin ihmal edilecek kadar az oluşu) karşısında, Duben ve Behar bu çokeşlilik, erken evlilik ve birleşik aile endişelerini ancak yorum-

---

3 Beth Baron, "The Making and Breaking of the Marital Bonds in Modern Egypt", Nikki Keddie ve Bath Baron (ed.), *Woman in Middle Eastern History*, New Haven, Yale University Press, 1991; Partha Chatterjee, "The Nationalist Resolution of the 'Women's Question", K. Sangari ve S. Vaid (ed.), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1991.

4 Deniz Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State*, Londra, Macmillan, 1991.

5 Sağlık, çocuk bakımı ve ev bilgisine ilişkin bilgileri yaymada 1839-1908 arasındaki kadın basınının oynadığı rol üzerine yararlı bir değerlendirme için bkz. Zehra Toksa, "Haremden Kadın Partisine Giden Yolda Kadın Dergileri, Gündemleri ve Öncü Kadınlar", *Defter*, İlkbahar 1994, s. 116-42.

cuların ve polemikçilerin yanlış anlamasına dayandırarak haklı olarak şaşıp şöyle diyorlar:

> 19. yüzyıl sonlarında ve 20. yüzyıl başlarında popüler basın ile kitap ve dergilerde yer alan öğüt ve tavsiyeler, dönemin demografik gerçekleriyle hemen hemen tam olarak çakışmaktaydı. Ama bu konu üzerine yazı yazanların çoğu her nedense İstanbul'da âdetin -ve açığa vurulmamış kuralın- erken yaşta evlilik olduğu kanısındaydı. Alıntı yaptığımız makale ve kitapların birçoğu erken yaşta evliliği eleştirmek üzere yazılmıştır ve büyük ölçüde imzasız olmalarına karşın, bunların dönemin "modernistler"ince kaleme alındığına pek kuşku yoktur.[6]

Ne var ki zihinleri meşgul eden bu konuların açıklamasını yanlış kavrama düzeyinde değil, yeni bir ahlak anlayışını ifade etme dürtüsünde aramak gerekir. Bütün düzenleyici söylemler gibi, modern burjuva aile yaşamı ideali de uygarlaştırılacak "ötekiler"i gerektirmekteydi ve belirli cinsellik ve cinsiyet biçimlerinin normalleştirilmesi ötekilerin eleştirilmesine ve damgalanmasına dayandırılmaktaydı. Modernleştirmeciler modern aile imgelerini, kusurlu, dolayısıyla reforma ihtiyacı olduğu varsayılan bir önceki durumla ilişkilendirerek biçimlendirebiliyor, söz konusu kalıpların kendi toplumlarında gerçekten görülüp görülmediğine aldırmıyorlardı. Aile reformunun itici gücü olarak Batılı aile yaşamı kalıplarının taklidine yoğunlaşılması, marjinal ya da aykırı hale gelmeye, peçeli civelekler gibi zaman içinde sahneden çekilmeye mahkûm yerel biçimlerle de gizli gizli uğraşıldığını gözden saklıyordu.

Modernleştiricilerin uygarlaştırmak istedikleri "ötekiler," tekil olmaktan çok ikili yapıya sahipti: Bir yandan zaten modern olan Batı dünyasında yaşıyorlardı, bir yandan da eski düzenin yerel âdetlerini sürdürüyor, bu yüzden de bazen kendilerini karalayıp suçluyor, ya da incinmiş bir tavırla kendilerini savunmaya, özür dilemeye çalışıyorlardı. İlk modernleştirmecilerin milliyetçi ahlakçılığı hem Batı'yla ilişkilendirilen kuralsızlık ve özgürlüğü, hem de ataerkil yerel gelenekteki yozlaşma unsurları olarak yorumlanan eğilimleri mahkûm edebilecek yapıdaydı. Sorumlu toplumsal erişkinliğin tekeşli heteroseksüellik çerçevesinde tanımlanması yalnız kızların kuma, cariye ve çocuk yaşta gelin olmasını önlemeye değil, erkek cinselliğinin öteki kuraldışı biçimlerini de evcilleştirmeye dönüktü. Eski saray içoğlanlarının saygın birer aile babası haline gelebildiği ve cinsellikler ile yaşam çevrimlerinin birbirine karışabildiği dünya artık zamanını doldurmuştu. Milliyetçi elitlerin yükselişiyle yeni bir normatif düzen dile getiriliyor, biçimlendiriliyordu. Her ne kadar Osmanlı dönemindeki cinsel yaşamın tari-

6 Duben ve Behar, age., s. 139-40.

hi henüz yazılmayı bekliyorsa da, bu tarihi bilmeden çağdaş cinsel kimliklerin ortaya çıkışının tam kavranamayacağını teslim etmeliyiz.

Modernlik hakkındaki söylemlerin bir dönüşümden geçtiğine de işaret etmek gerekir. 19. yüzyıl sonlarıyla 20. yüzyıl başlarındaki reform döneminde Batı, geleneksel Osmanlı düzeniyle karşıtlık içindeki modernliğin özgürleştirici potansiyelinin yanı sıra aşırı bireycilik, bencillik ve narsisizmin getireceği tehlikeleri temsil ediyordu.[7] Osmanlı devletinin çöküşü ve Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra, modernleşmeciler gözlerini içeriye, yani durağanlığın, geleneğin ve geriliğin dayanağı haline gelen kırsal bölgeye çevirdiler. Bu yapı kendini en açık olarak çok çocuk doğurmak zorunda bırakılan ve ezilen kırsal kadının kişiliğinde göstermekteydi. Kırsal kesimdeki kadınların betimlenmesindeki belirsizlikler aydınlatıcıydı. Bu kadınlar bir yandan Cumhuriyet ideolojisinde önemli bir yer tutan İslam öncesi Türk eşitlikçiliğinin taşıyıcıları olarak idealleştiriliyor, öte yandan da onları cahil ve mağdur bırakan yerel geleneklerin kurbanı olarak resmediliyordu.[8]

Zamanla hızlı kentleşme ve kırsal nüfusun kentlere yoğun göçü, şaşırtıcı bir üslup ve alt-kültür yelpazesi yarattı. Yeni giyim ve tüketim tarzları sınıf, cinsiyet, köken ve yakın dönemde de ideolojik tercihin karmaşık göstergelerine dönüştü. Geleneksel ile modern arasındaki sınırlar çok yönlü yorum ve tartışmalara açık hale geldi. Bu yorumlar sınıf, statü, cinsiyet, etnik kimlik ve yaşanan yer bakımından farklı konumlarda olan toplumsal aktörlerin bakış açılarına göre oluşturulmaktadır. Dolayısıyla bu yeni anlamlar alanının karmaşık yönleri üzerinde dururken, kaçınılmaz olarak beğenileri ve üslupları incelemek zorundayız.

Alışkanlık, Modernleşme ve Üslup

Beğeni sınıflandırır, dolayısıyla sınıflandıranı da sınıflandırır.
Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*

Modernleşme sürecinin daha derinde kalmış sonuçları üzerinde düşündüğüm sırada, aklıma bir çocukluk anımın yararlı bir hareket noktası olabileceği geldi. Çocukken yaz aylarını ailemle birlikte adada geçirirdim;

7 Modernliğin bu olumsuz özellikleri çoğu kez kadınların özgürleştirilmesine ve kadınların geleneksel olarak belirlenmiş annelik ve ev bakıcılığı rollerinden vazgeçeceği kaygısına bağlanmaktaydı. Edebi yapıtlarda alafranga kadın tembel ve baştan çıkmış olarak gösterilmekteydi. Deniz Kandiyoti, "Slave Girls, Temptresses and Comrades: Images of Women in the Turkish Novel", *Feminist Issues*, no: 1 (8), 1988, s. 35-50.

8 Nükhet Sirman, "Friend and Foe? Forging Alliances with Other Women in a Village of Western Turkey", Şirin Tekeli (ed.), *Women in Modern Turkish Society*, Londra, Zed Books, 1995.

kadınlar ve çocuklar sahilde eğlenirken, erkekler de vapurla işe gidip gelirdi. Hafta sonlarında mali durumu başka yerlerde tatil yapmaya elvermeyen İstanbullular yazın sıcağından kaçmak ve çam ağaçlarının altında dinlenmek üzere adaya akın ederlerdi. Ailecek, kilimlerini, minderlerini, kap kacaklarını, gazocaklarını ve bazen çalgılarını yanlarına alarak gelirlerdi. Piknik alanına varıldığında kilimler ve minderler yere serilir ve oturulan yerler döşeli iç mekânlara dönüşürdü. Piknikçilerin yanından tenis ya da plaj malzemeleriyle geçen ada sakinleri pijamalı erkeklerin, yemek pişiren kadınların, oynayan ya da derme çatma beşiklerde sallanan çocukların görüntüleriyle karşılaşırlardı. Halk müziği nağmeleri ve pişen yemek kokuları bu manzaranın duyusal arka perdesini oluştururdu.[9]

Benim çocuk gözlerimde bu günübirlik ziyaretçilerin farklılığı tek bir giyim eşyası, erkeklerin giydiği ve yatak odası mahremiyetini çağrıştıran pijamaya indirgenmişti. "Geleneksel" kategorisine ilişkin ilk bulanık (ve yanlış) anlayışlarımdan biri bu şekilde ortaya çıktı; bu kategori popüler zevk ve üslubun belli kalemleriyle belli belirsiz de olsa örtüşüyordu. Oysa tanık olduğum bu sahneden daha yeni ne olabilirdi? Ortada açık havayı, farklı cinslerin birbirine karışmasını ve ailecek eğlenceyi gerektiren, bu yeni kentlilerden çoğunun geldiği kırsal alanlara yabancı çalışma ve dinlenme ritimlerini yansıtan yeni bir boş zaman geçirme biçimi vardı. Aslında bütçeleri ve kişisel eğilimleri özel boş zaman giysileri ve piknik donanımı satın almaya uygun olmayan bir insanın pijama giymesinden ve evden gaz ocağı getirmesinden daha makul ne olabilirdi? Yeni bir yaşam tarzını görenek ve geleneğin diliyle açığa vurulabilecek bir "farklılık" ifadesiyle karıştırmak kolaydı. Ama kafamda bir "farklılık" kurmama yol açan şey nereden kaynaklanıyordu? Tüketim kalıplarından mı, yoksa üstü örtülü bazı sınıf ve cinsiyet kodlarını oluşturan ve daha çapraşık bir nitelik taşıyan kamusal alanlarda adap ve davranış anlayışlarından mı? Son olarak, çoğu moda eşyaların ve modern maddi kültürün çıktığı "Batı"nın bu yapıya nasıl bir katkısı vardı?

Duben ve Behar yüzyılın başında değişen kent törelerini yorumlarken, Osmanlı üst ve orta sınıflardaki "Avrupalılaşma"nın alaturka ve alafranga,

9 1994 yazında adaya yaptığım bir ziyarette bazı önemli değişiklikler dikkatimi çekti. Günübirlik ziyaretçiler adaya heterojen yaş grupları halinde kiralık motorlu teknelerle geliyordu. Erkek ya da kadın olsun gençler eşofmanlar, bermuda şortlar ve tişörtler içinde spor yapıyordu. Çalgıların yerini "gecekondu cümbüşü" çalan portatif müzik setleri almıştı. Yaşlı kadınların başında eşarp ve üstünde uzun kollu, çiçekli entariler vardı; erkekler ise daha çok kısa kollu gömlek ve pantolon olmak üzere özelliği olmayan şeyler giyiyorlardı. Bu gezide görmediğim halde, eşarplı ve bol mantolu bir kadın görüntüsü, çocukluğumda rastladığımdan bütünüyle farklı bir anlam uyandıracaktı bende.

yani Osmanlı/Türk ve Avrupai tarzlar arasında bir ayrılık yarattığına ve bunun etkisinin aile yaşamının iç işleyişine kadar uzandığına işaret etmektedir.[10] Batı'dan alınan aletler, mobilya ve giyim eşyaları özel yaşamdaki bedensel alışkanlıkları açıkça etkiliyordu. Yüksek arkalıklı iskemlelerde oturmak farklı kas dizilerini çalıştırıyor, yemekleri alafranga tarzda yemek daha önce aynı yemek kabına kaşık daldıran aile mensupları arasında belirli bir mesafeye, hatta resmiyete yol açan birtakım yeni kurallar getiriyordu. Öğünler daha düzenli hale geliyor, yeni görgü kuralları eski Osmanlı adabının tam tersine önce kadınlara servis yapılmasını gerektiriyordu. Bütün bunlar sadece zevklerin değil, elle yemek yeme gibi eski alışkanlıkları sağlığa aykırı hatta itici bulmaya, eski saygı kurallarını "medeniyetsizlik" saymaya yol açabilecek bir değer hiyerarşisinin yeniden biçimlendiğini göstermekteydi. Bourdieu'nün belirttiği gibi, görünüşte sıradan bedensel hareketlerin yeniden tanımlanmasının temelinde, toplumsal grupların yeni özneler yaratmak üzere alışkanlıklarını yeniden biçimlendirme girişimleri vardır.[11] Türkiye'de bu dönüşüm yeni "mahremiyet" anlayışlarının oluşturulmasını da kapsamaktaydı. Daha önce değindiğimiz aile yaşamıyla ilgili takıntının kaynaklarından biri, tam da aile yaşamının bu "mahremiyet"in inşa edildiği ve tartışma konusu yapıldığı bir alan haline gelişinde yatmaktadır.

Pratikte modernleşme farklı tabakaların maddi kültür, alışkanlık ve beğeni unsurlarını seçici bir tarzda benimsemesine dayanıyor, bu durum aynı zamanda toplumsal statünün işaretleri olan farklı tarzları yaratıyordu. Ekrem Işın bu sürecin köklerini 19. yüzyılda İstanbul'un kentsel manzarasında görülen değişikliklere kadar götürür: Yerel zanaatların gerilemesi, Pera'da ithal malların sergilendiği Cadde-i Kebir'de "bonmarşe"lerin ortaya çıkması, değişen tabakalaşma kalıplarına bağlı olarak beğenilerin, modaların ve eğlence biçimlerinin farklılaşması.[12] Sencer Ayata, yakınlarda yaptığı bir araştırmada, gerçek anlamda bir "çatlama" olarak Türk ailelerinde gelenek ve modernlik imajları arasındaki gerilimlerin somut olarak nasıl yaşandığını aydınlatmaktadır.[13] Söz konusu çatlama misafir odasında resmiyete dönük giyim ve tüketim tarzlarının sergilenmesinde, evin mahrem iç mekânında ise tam tersi tarzların benimsenmesinde görülür. Bu

---

10 Duben ve Behar, *age.*

11 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

12 Ekrem Işın, "19. yy.'da Modernleşme ve Günlük Hayat", *Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, İstanbul, İletişim, 1985, s. 538-563.

13 Sencer Ayata, "Statü Yarışması ve Salon Kullanımı", *Toplum ve Bilim*, no: 42, 1988, s. 5-25.

durum aynı zamanda üst ve serbest meslek sahibi orta sınıfların daha Batılı hava taşıyan iç mekânlarıyla karşıtlık içindeki bir küçük burjuva tarzını göstermektedir. Yerel ve yabancı unsurların uygunsuz bileşimleri kolayca alay konusu haline getirilmekte, lahmacunun yanında viski içme örneğinde olduğu gibi sonradan görmeliğin işareti sayılmaktadır. Böylece moda, yemek, müzik ve genel estetik tercihleri, popüler mizah dergilerinin ve karikatürlerin sürekli işlediği toplumsal yorumlara konu olan karmaşık statü topografyasını sergilemektedir.

Kısacası, modern olmanın ne anlama geldiği hakkındaki yorumlar yalnız günlük yaşamın en özel yönlerini değil, gizli sınıf ve statü kodlarını da bildiren bir nitelik kazanmıştır. Cinsiyetin bu tür farklılıkları dile getirmeye ve ifade etmeye aracılık eden kilit alanlardan biri olarak sahneye çıktığını belirtmek istiyorum. Erkekliğin ve kadınlığın bireysel dışavurumları kadar cinsiyetler arası etkileşimin farklı norm ve tarzları da bu yeni parametrelerin keskin biçimde belirlediği bir alanda yeni anlamlar kazanmıştır. Erkekler ve kadınlar açısından değişmekte olan ve Turkiye'de modernist projenin ana unsurları haline gelmiş olan kimliklerin, günümüzde önemli ölçüde dönüşüme uğramış bir gerçekliği ifade ettiğini göstermeye çalışacağım.

Eski ve Yeni Erkeklik Anlayışları

Yüzyılın başında Osmanlı aile törelerine ilişkin polemikçi edebiyat göründüğü kadarıyla tek bir mağdur tarafı, yani kadını öne çıkarır. Eleştirilerde işlenen başlıca konular kadının cahilliği, evde kapalı kalması, çokeşliliğin ve tek taraflı boşanmanın açtığı yaralardı. Bunları açığa vuran ise erkek modernist reformcunun sesiydi. Eleştirilerde üstü kapalı olarak yer alan bir nokta da erkeklerin akrabalarca ayarlanan sevgisiz evliliklere ve entelektüel bir arkadaşlık sağlayamayan yetersiz eşlere mahkûm olduğu inancıydı.

Bu açık erkek feminizmini ilk yorumladığımda, erkeklerin baba baskısı yüzünden kendi haklarından yoksun olmalarından yakınmak için kadınların mağduriyetini kullandıkları düşünüyordum; bu hak yoksunluğu siyasal arenaya Osmanlı devletinin mutlakıyetçiliği biçiminde yansımaktaydı.[14] Daha sonra, kuşaklar arasındaki bu gerilimlerin aynı zamanda Osmanlı toplumundaki egemen erkeklik ifadelerindeki değişikliklere de tekabül edebileceğini düşünmeye başladım.[15]

Osmanlı toplumundaki baba (peder) eski düzenin ana özelliklerini temsil etmekteydi: Hiyerarşi, değişmezlik ve mutlak otorite. "Yeni" erkek

14 Kandiyoti, "Slave Girls ..."

15 Deniz Kandiyoti, "The Paradoxes of Masculinity: Some Thoughts on Segregated Societies", Andrea Cornwall ve Nancy Lindisfarne (ed.), *Dislocating Masculinity: Comparative Etnographies*, Londra, Routledge, 1994.

ise bu değerlerin yıkıldığı, eşler arasındaki duygusal mesafenin yerini sevgi ve arkadaşlığa bıraktığı, erkek ve kadınların duygusal bakımdan çocuklarıyla ilgili ve onlara yakın olduğu, evli çiftlerin büyüklerinden bir parça özerk kalabildiği bir aile ortamına özlem duymaktaydı. Osmanlı zadegânı, yani konağın aile reisi, modernlik özlemini tekil aileyi, apartman yaşamını ve Batılı eğlence biçimlerini tercih ederek ifade eden daha genç bir kuşağın tehdidiyle karşı karşıyaydı.

Bununla birlikte Osmanlı ataerkilliğinin sona erişi, kuşkusuz ki, derin bir kararsızlığı, hatta bir özlemi su yüzüne çıkarmıştır. Jale Parla, Tanzimat dönemi romanı hakkındaki aydınlatıcı kitabında, ilk Osmanlı romancılarının bu özlemi "babasız ev" mecazıyla ifade ettiğini belirtir; bu mecazda romancının kendisi yolunu şaşırmış topluma bir "baba rehber" rolünü üstlenmiştir.[16] Batılılaşmış, üst sınıf erkek betimlemeleri övücü olmaktan gerçekten de uzaktı: Tanzimat döneminin "züppe"si kadınsı ve özenti bir tipti.[17] Bu tip, güvenilir ve ağırbaşlı Osmanlı erkeklik anlayışından bir kopuşun yanı sıra, gösterişten kaçınan ve varlıklıların yoksullara yardım etmesini buyuran cemaatçi Osmanlı muhafazakârlığına yönelik bir tehdidi de temsil etmekteydi.

Osmanlı efendisi kişiliğinin halk arasındaki karşılığı "kabadayı"ydı.

Ref'i Cevat Ulunay bu olguyu geleneksel mahalle ortamında bir tür kent şövalyeliği olarak renkli ayrıntılarla betimler.[18] Mahalleler sınıf temelinden çok esas olarak etnik temelde birbirinden ayrılmış, güçlü bir topluluk kimliği ile yerel bağlılık duygusu taşıyan küçük ve oturmuş yerleşim birimleriydi.[19] Tıpkı ev ve aile gibi, mahallenin de korunması gereken bir namusu vardı. Kabadayı mahalledeki kadınların korunmasını, öteki semtlerden istenmeyen ziyaretçilerin ortalıkta dolaşmamasını, mahalle sakinleri arasındaki işlerin dürüstçe ve adilce yürütülmesini, mala karşı işlenen suçların cezasız kalmamasını sağlardı. Kabadayılar çoğunlukla eğitimsizdi, aralarında zanaatkârlar vardı, ama genellikle toplumun saygın mensuplarıydılar. (Ulunay bunların külhanbeyleriyle, yani sorumsuz ve lümpen erkeklik tavırları sergileyen kişilerle karıştırılmamaya büyük özen gösterdiklerine işaret etmektedir.)

---

16 Jale Parla, *Babalar ve Oğullar*, İstanbul, İletişim, 1990.

17 Şerif Mardin, "Super Westernization in the Ottoman Empire in the Late Quarter of the Nineteenth Century", Peter Benedict ve başka yazarlar (ed.), *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, Leiden, Brill, 1974.

18 Ref'i Cevat Ulunay, *Sayılı Fırtınalar*, İstanbul, Yeni Matbaa, 1955.

19 Ekrem Işın mahalle yapısının çözülüşünün başlangıcını 19. yüzyıldaki toplumsal ve demografik değişikliklere kadar götürür ve o zamana değin tutarlı bir birim olarak varlığını sürdürdüğünü savunur (Işın, *age.*, s. 548).

Hem efendi hem de kabadayı ve onların ifade ettikleri erkeklik anlayışları, boğucu olduğu kadar güven verici, ceberrut ama iliklere işlemiş bir normatif düzenin kefilleri ve koruyucularıydı. Bu bakımdan dönemin birçok edebi ürününde öfke ve özlem ifadelerinin eşit ölçüde birbirine karışmış olması pek şaşırtıcı değildir.

O halde Cumhuriyet döneminde doruğuna çıkan reformlar aracılığıyla şekillenmekte olan yeni ataerkilliğin (yurttaş ve modern koca/babanın) çerçevesi neydi? Kemalist reformların kadın kimlikleri üzerindeki etkilerinin ilgi görmesine karşın,[20] Türk milliyetçiliğinin erkeklik idealleri biraz daha bulanık kalmıştır. Ama bazen askeri üniforma, bazen Batılı smokin içinde resmedilen Mustafa Kemal Atatürk'ün kişiliği bu konuda bazı ipuçları sağlamaktadır.

Cumhuriyet'in giyim kuralları konusunda çoğu kez gözden kaçan bir gerçek, (İran'da Rıza Şah'ın yaptığının tersine) Atatürk'ün çarşafı fiilen yasaklamadığı, buna karşılık erkeklerin başlık türlerinde epeyce katı davrandığıdır. Osmanlı İmparatorluğu'nda tebaanın giymesine izin verilen elbiselerden, hatta bunların renklerinden rütbe, köken ve etnik kimlik açıkça anlaşılabilirdi. Aynı şekilde din adamları sarık ve giysileriyle kolayca ayırt edilebilirdi. Batının şapkası ve kravatı ise sadece bir moda unsuru olarak kalmadı; bu farklılıkları eritip ortadan kaldıran bir nitelik kazandı ve aynı zamanda devlete sadakati gösteren bir laiklik üniforması haline geldi. Cumhuriyet'in yeni kadroları, memurları ve serbest meslek sahipleri bunları rejime bağlılıklarının işaretleri olarak giymekteydi; devlete boyun eğmeme ise tam tersine aykırı bıyık ve sakal ya da uygun olmayan başlıkla gösterilebilirdi. Dahası elit tabakadaki bu yeni tekörneklik, kentlilerle köylüler arasındaki gözle görülür farklılıkları daha da artırmaktaydı. Cumhuriyet'im modern erkeği devlet törenlerinde yanı başında yüzü açık karısıyla yer alırken, köylü kardeşi resimlerde ve çokça da karikatürlerde geleneksel kıyafetleri içinde ve onu kırk adım geriden izleyen çarşaflı karısıyla (tercihen eşeğe binmiş, yürüyen karısının önünde) gösteriliyordu. Geleneksel erkeklik, keskin yaş ve cinsiyet hiyerarşileri ve kadınlar üzerindeki baskı artık kırsal töreler bağlamında ifade ediliyor, uygarlık noksanlığı olarak yorumlanıyordu. Köy öğretmeninin ve kaymakamın daha önce de değindiğimiz uygarlığı yayma misyonu bilim ve aydınlanmanın cehalet ve bilgisizliğe karşı mücadelesi olarak resmediliyordu. Öte yandan popü-

20 Yeşim Arat, *Patriarchal Paradox: Woman Politicians in Turkey*, New Jersey, Princeton University Press, 1989; Ayşe Durakbaşa, "Cumhuriyet Döneminde Kemalist Kadın Kimliğinin Oluşumu", *Tarih ve Toplum*, no: 51 (9), 1988, s. 167-171; Şirin Tekeli, "The Meaning and Limits of Feminist Ideology in Turkey", Ferhunde Özbay (ed.), *Woman, Family, Social Change in Turkey*, Bangkok, UNESCO, 1990.

list söylem köy yaşamını ve Türk köylüsünün kişiliğini halk bilgeliğinin ve yerli değerlerin gerçek taşıyıcısı olarak idealize ediyordu. Bu kavram kargaşası Türkiye'de modernleşme söyleminin ortasına yerleşti; "modern" ile "yabancı" arasındaki sınır da tedirgin edici bir belirsizlik içinde kaldı.

Babalık rolü de modern erkekler için yeniden tanımlandı. Mesafeli ve otoriter baba kişiliği yerini yeni bir mahremiyete ve baba yakınlığına bırakmaya başladı. Modern babanın değer verdiği, eğittiği ve yetiştirdiği kızlarıyla özel bir bağı vardı: Böylece erkekler Cumhuriyet'in yeni kadın tipinin toplumsal doğuşunu sağlıyordu. Bu yeni duygusal ton Ziya Gökalp'in Malta'da sürgünken kızına yazdığı mektuplarda çok iyi görülebilir. Erkek çocuk tercihinin tartışmasız bir norm olduğu bir toplumda Atatürk'ün manevi çocuklarını kızlardan seçmesi de simgesel anlamla yüklüydü.

Bu yeni kimliklerin, küçük bir kentsel ve okumuş nüfusa, oysa geniş bir kırsal hinterlanda sahip, uluslararası ticaret ve kültür merkezleriyle değişen derecelerde eklemlenmiş bir toplumda, hem cinsiyet hem de toplumsal sınıf özelliklerini yeniden ürettiği, şimdiye kadar anlatılanlardan anlaşılmış olmalıdır. Çağlar Keyder tek parti rejiminin (1923-1945), devlet güdümlü kalkınma politikalarını destekleyen ve 1930'lardaki Büyük Bunalım'ın yarattığı iklimde devletçilik ve içe dönük sanayileşme çizgisinde karar kılan kentli ve taşralı elitlerle eşrafın ittifakına dayandığını belirtmektedir.[21] Ancak, eğitim ve sağlık hizmetlerini yaygınlaştırma ve altyapıyı geliştirme çabalarına karşın, bu popülist seçkin tabaka kırsal kitleleri modernleştiremedi. Kırsal alanlar iktisat ve sosyoloji literatüründe belgelenmiş olan büyük çaplı dönüşümü ancak II. Dünya Savaşı'ndan ve çok partili demokrasiye geçişten sonra yaşadı. Kırsal kesimden kentlere göç süreci kent dokusunu tamamen değiştirdi. Yeni toplumsal hareketlilik ve elit tabakaya giriş yolları, eski dar ve görece homojen devlet elitinde çeşitlilik ve farklılıklar yaratarak kültürel egemenliklerini sarstı.

Günümüzde toplumsal kimlik oluşumunu belirleyen koşullar yalnız statü, din ve kırsal ya da kentsel kökenle ilgili yerel özellikleri değil, kültürün küreselleşmesinden kaynaklanan etkilerin gittikçe karmaşıklaşan ağını da kapsamaktadır.[22] Toplu tüketim ve medya imajları artık kendi bağımsız rollerini oynamaktadırlar. Bir örnek vermek gerekirse, halktan gençlerin temsil ettiği bazı erkeklik modelleri büyük ölçüde kung fu filmleri ve televizyon kahramanlarından esinlenmiştir; bunların olağanüstü hareketleri epeyce rağbet gören yerel karate kulüplerinde taklit edilebil-

---

21 Çağlar Keyder, *State and Class in Turkey*, Londra, Verso, 1987.

22 Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", *Public Culture*, no 2 (2), 1990, s. 1-24.

mektedir. Belirli akran grubu etkinlikleri ve ideolojik eğilimler de eklenince, bu tavırlar siyasal sağ ya da solda yer alan alt-kültürlerin işareti haline de gelebilir.

Ancak, yeni gelişen alt-kültürlere ilişkin ayrıntılı araştırmaların yokluğu, çağdaş dönüşümlerin niteliği ve kapsamıyla uğraşmayı güçleştiriyor. Popüler bir müzik tarzı olarak "arabesk" başta olmak üzere popüler kültüre ilişkin az sayıdaki mevcut araştırma değerli ipuçları sağlıyor.[23] Burada önemli bir nokta, en çok tutulan arabesk şarkıcıların, değişen kent ortamında kabadayının modern bir türüne itibar kazandıran, sadakatin, diğerkâmlığın ve ahlaki dürüstlüğün erdemlerini vurgularken alttan alta sürekli bir ihanetin hayal kırıklığının acısını anlatan bir erkeklik üslubunu temsil etmesidir.

Çağdaş erkekliklerin temsil edildiği alanların futbol stadından camiye, kahvehaneden diskoya, okuldan sokak köşesine, spor kulübünden çarşıya kadar uzanan aşırı bir çeşitlilik göstermesi ayrıntılı etnografyaları zorunlu kılıyor. Sınıf ve beğeni farklılıklarının tüketim eşyaları ve markalar kanalıyla aktarılması, "zonta" denen lümpen gencin giydiği kot pantolonla üst sınıftan bir gencin giydiği pahalı kotu birbirinden ayırmaya olanak veriyor. Kimlik işaretleri bedende de sergileniyor: Belli bir bıyık biçimi sol eğilimi gösterirken, belli bir sakal biçimi İslamcı kesime yakınlığın ifadesi oluyor. (Bu açıdan 1980'deki askeri darbeden sonra yöneticilerin, üniversite öğretim üyeleri dahil bütün devlet memurlarının bıyık ve sakallarını kesmeleri talimatını vermesi ilginçtir.) Erkek transvestitlerle transseksüellerin uğrak yerlerinin ve homoseksüellerin toplandığı bazı yerlerin daha fazla göz önünde olması nedeniyle, farklı cinsellik ifadeleri bile daha açık hale gelmiştir.[24] Çağdaş cinsellik ifadeleri üzerine ayrıntılı araştırmalar hâlâ yapılmadı. Şu an için, erkek transvestitin İslami militanlığın yeni biçimlerini sergileyen sakallı biraderiyle aynı modern mekânı işgal ettiğini söylemekle yetinelim.

Cumhuriyetin Kızları

Erkek kimliklerindeki daha tedrici değişimlerle karşılaştırıldığında, ka-

---

23 Martin Stokes, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford, Clarendon Press, 1990; Meral Özbek, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İstanbul, İletişim, 1991.

24 Nurdan Gürbilek "özel"in özellikle medya aracılığıyla açıkça dile getirilip sergilenmesi ve "özel hayat" sanayilerinin körüklenmesi açısından 1980'lerin bir ayrım çizgisi oluşturmasına dikkat çekmektedir. Özel hayatın bir meta haline gelmesinin sonuçlarına ilişkin kapsamlı bir analiz için bkz. Nurdan Gürbilek, *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi*, İstanbul, Metis Yayınları, 1992.

dınlara yapılan ideolojik müdahalelerin hem daha keskin olduğu, hem de daha hararetle tartışıldığı görülüyor. Reform dönemi boyunca kadın ve aile üzerindeki tartışmalar, tehdit altındaki imparatorluğu kurtarmak için hazırlanan farklı ideolojik reçetelere bilinçli olarak dahil edildi. Şeriatın harfiyen uygulanmasını savunan İslamcılardan İslam'dan kökten bir kopuşu yeğ tutan Batılılaşmacılara kadar herkes kadınların konumunu toplumun ahlaki esenliğinin bir göstergesi olarak kullanıyordu. Kültürel milliyetçilik İslam öncesi Türk eşitlikçiliği adına kadınların baskıdan kurtarılmasını üstlenerek, Osmanlı ataerkilliğinin çokeşlilik ve kadınların eve kapatılması gibi belirli yönlerini özgün Türk törelerinin bir yozlaşması olarak mahkûm ederek yeni bir söylem yarattı. Cumhuriyet kadınların özgürleşmesine ilişkin bu yaklaşımı resmi devlet ideolojisinin bir unsuru olarak benimsedi.[25]

Cumhuriyet'in ilk yıllarında yeni devletin modernliğini, rejimin ikonografisinde kilit önem taşıyan kadın imgeleri (geçit törenlerinde bayrak taşıyan şortlu, okul önlüklü ya da asker üniformalı genç kızlar ya da balo salonunda dans eden tuvaletli kadınlar) simgeledi. Sarah Graham-Brown 1920'lerin ve 1930'ların görsel imgelerinin, Cumhuriyet reformlarının kırsal kesimdeki kadınların büyük çoğunluğu için uzak ve gerçekleşmemiş

bir ideal olduğu gerçeğini gizleyip bir kendine güven duygusu yaydığını belirtir.[26] Hatta Yakın Ertürk laik reformların Doğu Anadolu'daki kırsal kadınları daha da marjinal bir alana sıkıştırmış olabileceğini ileri sürer; zira bu kadınların modern devlet kurumlarına ulaşmasına erkekler aracılık etmektedir, erkekler ise bu konuda aşiret reisi, toprak ağası ya da tarikat şeyhi gibi daha nüfuzlu kişilerin aracılığına bağımlıdır.[27] Dolayısıyla kadınların modern/laik yapılarla karşılaşmaları, devletin eşit yurttaşları olarak tanımlanmaktan çok yerel nüfuz sahiplerine daha sıkıca bağlanmaları sonucunu doğurmuştur.

Üniversite eğitimi görerek Cumhuriyet kadroları ve serbest meslek sahipleri saflarını dolduran kadınlarda ise, tartışma götürmez bir öncülük duygusu vardı. Ayşe Öncü, Türk kadınlarının serbest mesleklere girişinin yeni Cumhuriyet'in hızlı gelişme koşulları altında kadroları doldurmak için izlenen yöntemin bir sonucu olduğuna işaret etmektedir. Üst ve orta sınıflardan kadınlar meslek okullarına yönelmediği takdirde, uzmanlaşmış

---

25 Bkz. Afet Inan, *The Emancipation of the Turkish Woman*, Paris, UNESCO, 1962. Bu resmi anlayışın önde gelen mimarlarından olan Inan, Türk Tarih Tezi'ne katkısıyla da tanınır.

26 Sarah Graham-Brown, *Images of Women*, Londra, Quartet Books, 1988.

27 Yakın Ertürk, "Rural Women and Modernization in Southeastern Anatolia", Tekeli (ed.), *Women in Modern Turkish Society*, s. 141-152.

ve teknik eğitim görmüş elit kadroların artışı zanaatkâr ve köylü kökenli kimselerin kadroya alınmasını gerektirecekti. Kadınların eğitimi konusundaki görüşlerin sağladığı elverişli ortam, üst ve orta sınıftan kadınların saygın ve iyi ücret verilen işlere alınmasında önemli rol oynadı.[28] Böylece, kadınların eğitim görmesi başlangıçta toplumsal hareketliliğe değil, sınıf ayrımlarını pekiştirmeye yaramış olabilir; çünkü kadınların işe alınması yukarı doğru hareketli halk kesiminden erkeklerin seçkinler arasına kabul edilmesinden daha az tehdit edici görülmüş olabilir.

Ne kadar sınıf temelli olursa olsun, başlangıçtaki bu işe alma yönteminin uzun vadede kamu alanındaki kadın varlığını meşrulaştırmaya yaradığı doğrudur. Yine de, Şirin Tekeli'ye göre, kadınların birincil rolleri milliyetçi söylemde aydın bir annenin çocuk yetiştirmesi olarak tanımlanmaya devam etti ki bu da modern bir eğitim için en büyük gerekçeyi oluşturuyordu.[29] Tekeli kadınları kamusal çalışma dünyasına yönelten ve biçimsel de olsa eşitliği gündeme getiren "devlet feminizmi"ne paralel olarak aile içi işbölümünde ya da cinsel ahlakta önemli değişikliklerin meydana gelmediğini, bu durumun çalışan kadınların kamu yaşamındaki ve aile içindeki kişilikleri arasında bir çatlak yarattığını ve çağdaş Türk feminizminin günümüzde bu çatlağı tartıştığını ileri sürmektedir.

Kadınların hâlâ büyük ölçüde ya bir erkeğin vesayeti altında, dolayısıyla koruma altında ve saygıdeğer ya da korumasız, dolayısıyla "hafifmeşrep" görüldüğü bir kültürde, kimliğini bulma konusunda da ciddi sorunlar vardı. Osmanlı/Türk ortamında "saygın" bağımsız kadınlık modellerinin (evde kalmışlık, "soylu" uğraşlar, hatta manastır hayatı) hiç varolmamış olduğunu hatırda tutmak önemlidir; yüksek evlilik oranı ve dulların yeniden evlenmesindeki kolaylık kadınların her zaman bir aile çerçevesi içine alınması anlamına gelmekteydi. Başka bir yazıda da belirttiğim gibi, kadınların artık eve kapalı ya da örtülü olmaması, paradoksal bir biçimde, kadınlığın kamusal varoluşla bağdaşmaz göründüğü bir toplumda simgesel bir kalkan olarak kullanılabilecek yeni ahlakçılık biçimlerini zorunlu kılmış olabilir.[30] "Modern" kadın, daha önce hiç görülmedik şekilde, kamu alanında rahatsız edilmeden ya da tacize uğramadan çalışmasını sağlayacak yeni bir işaret ve kalıplar dizisi kurmak zorunda kaldı. Giyen kişiyi gizleyerek tartışmasız dişiliğini saptayan çarşafın tersine, kadın memurun ağırbaşlı tayyörü ve açık yüzü, ancak dişiliğini silikleştirerek ve "cinsiyet-

28 Ayşe Öncü, "Turkish Women in the Professions: Why So Many?", Nermin Abadan-Unat (ed.), *Women in Turkish Society,* Leiden, E. J. Brill, 1981.

29 Tekeli, "The Meaning and Limits".

30 Deniz Kandiyoti, "Patterns of Patriarchy: Notes for an Analysis of Male Dominance in Turkish Society", Tekeli (ed.), *Women in Modern Turkish Society.*

siz" bir kimliği öne çıkararak cinsel olarak elde edilemez olduğu mesajını verebilirdi.[31] Böylece dişiliğin denetim altında tutulması ve cinsel tevazu "modern" kadının simgesel zırhının ana unsurları haline geldi.

Akrabalık terimleri, akraba olmayan karşı cinsler arasındaki ilişkilerdeki gerilimi azaltmak, ayrıca toplumsal ilişkiyi kolaylaştırmakta yararlı bir araçtı.[32] Günlük ilişkilerde "ağabey," "abla" ya da "amca," "teyze" gibi hitap biçimlerinin bol bol kullanılması daha yaşlı olana gösterilmesi gereken saygıyı da ifade ederken, "oğlum" ya da "kızım" gibi terimler korunmaya değer daha genç kişiyi belirtir. Yani, ilişkilerin cinsel açıdan nötr niteliğini göstermek üzere yeni ortamlarda başvurulup yararlanılabilecek, kültürel bakımdan da onaylanan çeşitli yollar vardı.

Bu bağlamda, çeşitli kültürel ve edebi ifade biçimlerinde cinsel açıdan ulaşılamaz kadın anlamındaki "bacı" teması oldukça güçlüdür. Bir örnek verecek olursak, 1950'lerde çok tutulan Şoför Nebahat filminin baş kadın kahramanı son derece alışılmamış bir rolde karşımıza çıkar. Bir taksi şoförü olan Nebahat, deri ceketi ve kasketiyle delikanlıların arasına karışır. Ama bir kar tanesi kadar saftır ve hiç kimse şoför arkadaşlarının gazabını çekmeyi göze almaksızın ona saygısızlık etmeye cesaret edemez. Çizilen bu portre sevici ya da kadınsılıktan uzak anlamında değil, her zaman na-

muslu olma anlamında kullanılan "erkek kadın" terimine tekabül eder. Bu durum kadın gerçek aşkını bulana kadar devam eder; bu aşkı onu zaten kaderinde olana, yani sahici bir kadına, onu alt edebilen bir erkeğin tamamen egemenliği altına giren bir kadına dönüştürür. Bunu Türkiye'de modern kadınlığa dair çarpıcı bir alegorik hikâye olarak görmekteyim; çünkü farkında olmaksızın kadının oynadığı toplumsal rolde hangi koşullarda bir ölçüde özgürlük elde edebileceğini ve göreneklerden uzaklaşabileceğini açığa çıkarıyor. Çağdaş feministlerin kendilerini hem bağımsız varlıklar, hem de cinsel varlıklar olarak kabul ettirme çabalarını bu arkaplana göre değerlendirmemiz gerekir.

Farklı toplumsal konumlardaki kadınlar bu kimlik denetimi gerilimlerini değişik biçimlerde yaşadılar, tepkilerini de değişik biçimlerde gösterdiler. Kentli üst sınıftan kadınlar açısından, erkek-kadın birlikte eğlenme

---

31 İran koşullarında benzer kimlik denetimi sorunları açısından *ammol* (çok gelenekçi) ve *celf* (çok serbest) kavramlarının değerlendirilmesi için bkz. Efsane Necmabadi, "Hazards of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran", Kandiyoti (ed.), *Women, Islam and the State*, s. 66.

32 Türkiye koşullarında akrabalık tabirlerinin önemine ilişkin daha genel bir analiz için bkz. Alan Duben, "The Significance of Family and Kinship in Urban Turkey", Çiğdem Kağıtçıbaşı (ed.), *Sex, Roles, Family and Community in Turkey*, Bloomington, Indiana University Press, 1982.

alışkanlığı kolayca okula ya da büroya aktarılabilirdi; ayrıca özel arabayla dolaşabilme gibi daha yüksek bir tüketim düzeyi onları hâlâ büyük ölçüde erkeklerin bulunduğu kamusal alanlara doğrudan çıkmaktan korumaktaydı. Daha mütevazı ve muhafazakâr çevrelerden gelen ve çalışmak için dışarı çıkmaya mecbur olmayan kadınlar, yeni koşullara uyum sağlama ihtiyacını en aza indiren aile ve yakın komşular merkezli bir yaşam sürdürdükleri için bu gibi baskılardan kurtuluyorlardı. Yükseköğrenim görerek toplumsal hareketlilik kazanıp büro işçileri saflarına katılmış köy ya da küçük kasaba kökenli geniş kadın grubu ise, tıpkı fabrikalarda ve hizmet sektöründe ücretli çalışmak zorunda olan kadınlar gibi, bambaşka dertlerle karşılaşıyordu. Bunların büyük bölümü kendilerini, yetiştikleri ortam ve etkileşim alışkanlıkları itibariyle okul, büro, sokak ve otobüs gibi anonim ortamlarda kadınlarla ilişki içinde olmaya hazırlanmamış erkeklerin oluşturduğu bir dünyaya zorla itilmiş durumda buldu. Ortaya çıkan karışıklığın üstesinden gelmek için birçok ustaca yöntem geliştirilmişti; kadın ve erkek işçilerin kantinde başka başka saatlerde çay içmesi gibi, bu yöntemler çoğu kez üstü örtülü, gizli ayrımcılık biçimlerini getiriyordu.

Yaşanan gerilimlerin en iyi örneği bir süre önce İstanbul Belediyesi'nin kadınlara mahsus otobüsler işletmesinin gerekip gerekmediği konusunda çıkan bir tartışmadır. İslamcı kadınların Müslümanlara uygun yaşayış adına ortaya attıkları bu talep bazı laik feministler arasında da rağbet gördü, böylece ayrıma dayalı eski toplu taşımacılık günlerine dönmeyi kabul etmeyen laikçiler arasında bir bölünme yarattı. Burada ilginç olan nokta, yaşam tarzları kamusal alanlara çıkmayı ve yabancı erkeklerle her gün karşılaşmayı zorunlu kılan kadınlar arasında ortak bir derdin varlığının kabul edilmesidir.

Bu bağlamda değerlendirildiği zaman, kadınların örtünmeye karar vermesi elbette çeşitli anlamlar kazanabilir. Dolayısıyla, "İslamcı giyimin gericiliğin değil, dönüşümün" ya da "modernliğe varışın, modernlik içinde ilerleme kararlılığının bir üniforması"[33] olduğunu söyleyen Leyla Ahmed'e katılıyorum. Bununla birlikte bazı çevrelerin İslamcı giyimi ve davranışı geleneksel diye damgalaması nedensiz değildir. Bu damgalama kısmen, daha önce pijamalarıyla piknik yapan erkeklere gösterdiğim tepkiye değinirken irdelediğim yanlış kavrama dünyasına aittir. Ama örtünmenin sırf bireysel beğeninin ifadesi olmadığı, alternatif bir hegemonik siyasal projenin işareti olabileceği düşünüldüğünde, bu durum yaşam dünyalarının müdahaleye ve tehdide uğramasından çekinen laiklik yanlıları arasında

---

33 Leyla Ahmed, *Women and Gender in Islam,* New Haven ve Londra, Yale University Press, 1992, s. 225.

yoğun kaygı uyandırıyor. Bu da kaçınılmaz olarak örtünmenin alt edilmesi gereken, ama hâlâ başkaldıran bir şey anlamında "geleneksel" sayılmasına yol açıyor. Kuşkusuz kimliklerin bu şekilde "siyasallaşma"sı, alt kültürlerin beğeni ve üsluplarının kolayca düzen içinde eritilip metalaştırıldıkları Batı'nın tersine, Ortadoğu'da belirginleşmesine yol açan başlıca etkenlerden biridir.

Bugün Türkiye'de giyim, makyaj ve beden duruşuyla gösterilen kadınlık ifadeleri, yerel toplumsal statü ve ideolojik tercih üsluplarının yanı sıra küresel medya ve reklamlardaki kadınlık imgeleriyle de iç içe geçmiştir. Modern erkeklik anlayışlarında olduğu gibi, kadın kimlikleri moda ve tüketim tarzlarıyla ifade edilen çok yönlü kalıpların aracılığına tabidir. Bununla birlikte alışkın gözler kırsal kesimden göç edeli çok olmamış mütevazı giyimli kadını kendini bir davaya adamış İslamcı bacısından, gecekondulu boyama sarışını modaya uygun giyimli üniversite öğrencisinden ayırmakta pek güçlük çekmez. Bunların moderne eklenen özgün biçimler olduğunu belirtmek malumu ilam olacaktır. Yine de "gelenek" ve "modernlik" sıfatları farklı "ideal toplum" görüşleri yüzünden ortaya çıkan siyasal mücadelenin bir parçası olmaya devam etmektedir.

Sonuç

Türkiye'de modernleşme üzerine çalışmalar, "modern"i çözümleyici bir kategori olarak ele alan eleştirel perspektiften yoksun olmaları ve modernliğin yerel özgüllükleri üzerinde yeterince ya da açıkça durmamanın sıkıntısını çekmiştir. Her ne kadar yazının girişinde bu eksiklikleri esas olarak yerel polemiklerin doğasına bağlamış olsam da, Türk sosyal biliminin şekillendiği yıllarda önde gelen paradigmalar olarak modernleşme kuramının ve Marksizmin rolünü de teslim etmek gerekir. Toplumun geleneksel, kırsal ve azgelişmiş yapıdan modern, kentsel ve gelişmiş yapıya, ya da feodal yapıdan kapitalist yapıya doğru ilerlediği inancı, temeldeki karmaşıklıkların "geçiş" biçimleri olarak göz ardı edilebileceği anlamına gelmekteydi.[34]

Aile ve cinsiyet ilişkileri çalışmaları da, geniş aileyi ve cinsiyet hiyerarşisini geleneğe, çekirdek aileyi, karı-koca birliğini ve eşitlikçiliği de modernliğe bağlayarak modernleşme kuramının kalıplarını aynen yansıtabiliyordu. Cinsiyete dayalı öznellikler, değişen kadın ve erkek kimlikleri sorununun toplumsal değişim araştırmalarında yer alması söz konusu bile değildi; çünkü kültür ve kimlik sorunları ne modernleşme kuramının Par-

34 Marksizmden esinlenmiş olan 1940'lardaki "toplumsal yapısal araştırma" okulunun toplumsal değişimle ilgili altyapı/üstyapı modellerinin oluşturulmasındaki etkisini hatırlattığı için Aynur İlyasoğlu'na teşekkür borçluyum.

soncu şematizmine ve yavanlıklarına, ne de Marksizm esinli toplumsal kuramın soyutlamalarına oturtulabilirdi. Bunun bir sonucu olarak, cinsiyet ifadeleri ile toplumsal statü ve farklılığın öteki göstergeleri arasındaki olası bağlantılar, sağduyuya tamamen uygun olsa bile, herhangi bir incelemeye konu olamadı. Gösterebildiğimi umduğum bu durum bizi hem Türk toplumunda "modern"in karmaşıklıklarını daha iyi anlama, hem de kendini daha iyi tanıyan bir sosyal bilim anlayışını geliştirme açısından önemli bir hareket noktasından yoksun bıraktı. Toplumsal cinsiyet çözümlemeleri modernleşme çalışmalarındaki boşlukları ne tüketebilir ne de giderebilir; sadece, toplumsal araştırmaların gündemine artık girmesi gereken bir kültürel çözümleme biçimi olasılığını gösterir.

TÜRK MİMARİ KÜLTÜRÜNDE MODERNİZM: GENEL BİR BAKIŞ

SİBEL BOZDOĞAN

Mimarlıkta "modern hareketin" (*modern movement*) Türkiye'ye gelişi, erken cumhuriyet döneminin resmi gazetesi *Hakimiyet-i Milli-ye*'nin 1930 yılı sayılarından birinde şu sözlerle kutlanıyordu:

> Şimdi, birkaç seneden beri, dünyanın her tarafında yeni asrın yeni mimarisi inkişafa başlamıştır. Genç mimarlar artık eski zihniyet ve ananeleri kırarak hakikate doğru yürümektedirler... Şayan-i memnuniyettir ki Ankara'da yapılan bazı yeni inşaat bu mimarinin tezahüratındandır.[1]

Yazının devamında, o zaman "yeni mimari" olarak anılan modernist *avant-garde*'ın temel ilkeleri üç sözcükle özetlenmişti: rasyonalizm, işlevselcilik ve simenarme. Hem gerçek hem de mecazi anlamda bir "ulus inşası" projesini anlatan bu sözcükler, Kemalizmin bütün gururu, heyecanı ve iyimserliğiyle kullanılmıştı.

Bu iyimserlikten geriye hiçbir izin kalmadığı günümüzdeyse, mimarlık çevrelerinde ve genel olarak kamuoyunda, Osmanlı mimari mirasının estetik kaliteleriyle karşılaştırıldığında birer çirkinlik abidesi olan "beton yığınları" kıyasıya eleştirilmekte, kentlerin geri dönülmez biçimde bozulmuş oluşunun matemi tutulmaktadır. Aynı zamanda, bu estetik felaketin gerisinde yatan ekonomik, toplumsal ve siyasal nedenler karşısında acizli-

---

1 "Yeni Mimari: Mimarlık Aleminde Yeni Bir Esas", *Hakimiyet-i Milliye,* 2 Kanunısani 1930. "Yeni Mimari" teriminin yaygınlaşmasında önemli rol oynayan bir başka kaynak, Andre Lurcat'nın *Architecture* (Paris: sans pareil, 1929) kitabından adapte edilen Celal Esat Arseven'in *Yeni Mimari* (İstanbul: Agâh Sabri Matbaası, 1931) kitabıdır.

ği iyice barizleşen mimarlık mesleği, toplumu dönüştürmek gibi büyük misyonlardan vazgeçerek, ilgisini mimari form tartışmalarına yoğunlaştırmış görünüyor. Altmış yıllık modernizmin yarattığı tahribata bir tepki olarak günümüz Türk mimarları, 1930'ların coşkulu modernist tavrı yerine, 1980'lerde postmodernizm ile gelen biçimci, tarihselci ve/veya seçmeci anlayışlara rağbet etmekteler.

Bu yazıda, Türkiye'de ve başka yerlerde modern mimarlığın içinde bulunduğu duruma daha yapıcı ve polemikten uzak bir yaklaşım için, mimarlıkta modernlik projesinin tarihsel karmaşıklığını ve muğlaklığını kabul etmek, öncelikle de, modern ile postmoderni karşı karşıya koyan ikili mantığı terk etmek gerektiğini ortaya koymaya çalıştım. Günümüzde pek çok disiplinin içinde bulunduğu en acil kuramsal/felsefi ikilem, hem Aydınlanma düşüncesinin yapısalcılık-sonrası (*post-structuralist*) eleştirilerini benimseyip hem de otoriter siyasal ve kültürel oluşumlarla mücadele etmek için nasıl aynı Aydınlanma düşüncesinin hümanist ve özgürleştirici değerlerini koruyabileceğimiz ikilemidir.[2] Sanat ve kültürde de, hem Batı klasiklerinin ("*Western canon*") hegemonyasını eleştirmek, hem de bu klasiklerin sanatsal ve kültürel niteliklerini kabul etmek bu ikilemin bir başka ifadesi olarak karşımıza çıkıyor. Mimarlık disiplini içindeki bizler de aynı ikileme kendi açımızdan kafa yormaktayız: Hepimiz modernizmin evrensellik iddialarını ve homojenleştirici, farklılığa yer vermeyen söylemini eleştirmekteyiz. Öte yandan, modern mimarlığın, yüzyıl başı Avrupa'sında ilk ortaya çıktığında taşıdığı eleştirel gücü, demokratik potansiyeli ve özgürleştirici öncüllerini de pek azımız yadsıyabiliyoruz.

Ne de olsa, konut, barınma, şehircilik ve üretim gibi konuları mimarlığın gündemine ilk getirenler modernizmin öncüleriydi ki onlar, o zamana değin varolmuş bütün "tarihsel üslupların" (*stilarchitektur*) yerine yepyeni bir "yapı kültürü" (*baukunst*) getirmek istemişlerdi.[3] Bu yeni yapı kültüründe formun, üsluba dayalı *apriori* bir karar olarak değil, program, işlev, yer, bütçe, malzeme ve inşaat gibi faktörlerin en rasyonel bir sonucu olarak ortaya çıkması umuluyordu. Dolayısıyla da bu, tanımı ge-

---

2 Bu ikilemin güzel bir ifadesi icin bkz. T. Mitchell and L. Abu-Lughod, "Questions of Modernity", *Social Science Research Council Newsletter,* 1993, no:4, 47, s. 82. Kültürde ve sanatta, "Batı klasiklerine" (*Western canon*) en güçlü eleştiriyi getiren Edward Said'in bu ikilemden söz edişi icin bkz. "Politics of Knowledge", *Raritan,* Yaz 1991, s. 17-31

3 Herman Muthesius'un *Stilarchitektur und Baukunst* (1902) adlı kitabında ilk önemli ifadesini bulan bu ayırım (bkz. H. Muthesius, *Style Architecture and Building Art,* Santa Monica: The Getty Center, 1994), 20. yüzyıl başlarında pek çok modernist mimar tarafından çeşitli biçimlerde ifade edilmis, Türk mimarlarının 1930'lardaki söylemine de "üslup mimarisi" ve "yapı sanatı" tabirleriyle girmiştir.

reği, içinde yer aldığı kültürel ve ulusal bağlama uygun, dış görünüşü farklı yerlere göre değişebilen, ama ona şekil veren tasarım ilkeleri bakımından evrensel bir mimari olacaktı. 1936'da genç Türk mimarlarının eğitimiyle görevlendirilen ünlü modernist mimar Bruno Taut'un deyişiyle "bütün ulusalcı mimariler kötüydü ama bütün iyi [modern olarak okunmalıdır] mimariler ulusaldı".[4]

Bu erken modernist kavrayışta ima edilen ve bugünkü tartışmalar için de son derece önemli olan nokta, mimarlıkta modern projenin, tanımı gereği ve her zaman, "bitmemiş" bir proje olduğu ve bir formüle veya dogmaya dönüşmek yerine kendi öncüllerini, yeni gelişmeler ve yeni durumlar karşısında sürekli yeniden düşünmesi gerektiğidir. Öte yandan, daha 1930'larda mimari modernizmin bir dogmaya dönüştüğünü, modern hareketin, "uluslararası üslup" (*international style*) adı altında biçimsel bir formül olarak (beyaz kübik formlar, betonarme ve cam kutular) kendini lanse edip, aynı zamanda da modern çağın zihniyetinin (*zeitgeist*) en bilimsel ve rasyonel bir ifadesi olma iddiasıyla ortaya çıktığını biliyoruz.[5] Bir süreden beri, modern mimarlığın tarih yazımındaki yeni eleştirel ve revizyonist yaklaşımlar, modernizmin biçimsel bir söyleme, bir üsluba indirgenmesinin tarihsel olarak açıklanması gereken bir olgu olduğunu, bunun, erken modernizmin eleştirel ve üslup-karşıtı (*anti-stylistic*) öncüllerinden titizlikle ayrılması gerektiğini bize hatırlatıyorlar. Buna rağmen, en indirgenmiş ve formülleştirilmiş tanımlarıyla oluşturulan bir "modernist illet", uzun süreden beri postmodern saldırılar için uygun bir hedef oluşturmaya devam ediyor -özellikle de kimlik kaygılarının daha da güçlü biçimde hissedildiği Batı dışındaki ülkelerde.

Bu yazıda söylemek istediğim gibi, Türkiye örneğinde, modern mimarlığın ulus-devletin kültür politikası çerçevesinde belirlenmiş resmi bir program olarak tepeden inme (ve dıştan gelme) bir anlayışla ülkeye girişi, daha baştan, mimarlık kültürü, disiplini ve üretimi açısından gerçek anlamda eleştirel ve yaratıcı bir güç olmasını önemli ölçüde engellemiştir. Hatta çoğu kez, modern biçimlerle eşanlamlı olarak kullanılan "modern mimari" sözcüğünün, mimarlık disiplinini içeriden dönüştürmeye yönelik eleştirel bir söylemin ifadesi olmak yerine, Cumhuriyet projesinin taşıyıcısı olarak haklılaştırılan bir şifre-sözcük, bir sembol olduğunu söyleyebili-

4 Bruno Taut, *Mimarik Bilgisi*, İstanbul: Güzel Sanatlar Akademisi, 1938, s. 333.

5 Bkz. Giorgio Cuicci, "The Invention of the Modern Movement", *Oppositions*, n. 24, 1981, s. 69-89. Modern mimarlığın bu resmi tarihinin inşasında önemli olan kaynaklar arasında en başta Philip Johnson ve Henry Russel Hitchcock, *The International Style: Architecture Since 1922*, New York: MOMA, 1932 ile Siegfried Giedion, *Space Time and Architecture*, Harvard University Press, 1941'i sayabiliriz.

riz. Bu haklılaştırmanın (*legitimation*) en sık başvurduğu yöntem, bugün artık geçerlilikleri tartışılır bile olsa ideolojik olarak hâlâ çok güçlü (ve çok yüklü) bir dizi kavramsal kutuplaşmalardan oluşmuştu: Geleneksele karşı olarak modern, gericiliğe karşı olarak ilerici gibi. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında, sosyal bilimlerdeki modernleşme kuramlarının en gözde olduğu yıllarda, "modern mimari" kavramı, en steril biçimleri (yani cam ve beton kutular), en basite indirgenmiş sloganları (örneğin tarihten köklü bir kopuş) ve en evrenselleştirici bilimsellik iddialarıyla (yani biçimin, işlev ve tekniğin tamamen mantıki ve en rasyonel bir sonucu olması), Batı'nın resmi üst modernizmiyle (*high modernism*) eşanlamlı olarak kullanılmıştır.

Bu yazıda, Türkiye'de mimari modernizmin serüvenini, her biri yaklaşık on yıl süren, ülkenin hem fiziksel çevresinin hem de mimari kültürünün en köklü dönüşümlerine şahit olan ve sırasıyla, 1930'larda Kemal Atatürk'ün, 1950'lerde Başbakan Adnan Menderes'in ve 1980'lerde de Turgut Özal'ın damgasını taşıyan üç dönem çerçevesinde özetlemek istiyorum. Bu tarihsel değerlendirmenin temelinde yatan ana sav şudur: Eğer mimarlıkta modernizm, başlangıcında olduğu gibi, modernleşmenin tarihsel koşullarından kaynaklanan, eleştirel, çoğulcu ve kapsayıcı (*inclusive*), resmi bir üsluba, doktrine ya da biçimsel bir formüle indirgenemez bir söylem olarak düşünülebilirse, böyle bir yeniden düşünülmüş "modernizm"in, klişeleşmiş üst modernizmin biçimsel sterilliğine, semantik yoksulluğuna ve araçsal rasyonelliğine son zamanlarda yöneltilen eleştirilerle zaten pek çok ortak noktada birleştiği görülecektir. Bir başka deyişle, hem mimarlıkta modernizmin programına ve demokratik içeriğine sahip çıkmak, hem de ona atfedilen evrensel rasyonellik iddialarını eleştirmek mümkün olabilir. Modernizm adına yapılanların modernist bir eleştirisinin, mimarlık kültüründeki mevcut tıkanıklıktan çıkmak için hâlâ geçerli —ve belki de en anlamlı— yol olduğu kanısındayım. Ancak bu şekilde mimari postmodernizmin bize sunduğu iki popüler seçenekten, yani ya "geleneğe dönüş" ya da Disneyland/"global tema parkı" (*global theme park*) seçeneklerinden başka seçeneklerin de olduğunu düşünmemiz mümkün olabilir.

Modernizm ve Kemalizm: 1930'lar

Batı dışındaki ülkelerde modern mimarlıktan bahsederken ilk altı çizilmesi gereken nokta, bu mimarlığın söz konusu ülkelere, Batı modernizminin içinde oluştuğu bütün tarihsel koşullardan, özellikle de sanayi kenti, kapitalist üretim ve kişiselliği gelişmiş özerk bir burjuva sınıfından yoksun olarak girdiğidir. Dolayısıyla, böyle eksiklerle gelen bir modern mi-

marlık, Batı'daki gibi, derin tarihsel, toplumsal ve teknolojik dönüşümler bağlamında mimarlık disiplininin köklü bir biçimde yeniden sorgulanmasından kaynaklanmıyordu. Esas itibarıyla, topluma tepeden inme getirilen ve ulus-devletlerin bürokratik ve profesyonel elitlerince uygulamaya konulan resmi modernleştirme programlarının mimari bir ifadesi, bir çeşit "gözle görünür siyaset" (*visible politics*) veya "uygarlaştırma misyonu"ydu.

Bu tarihsel koşullar, Batı dışındaki ülkelerin uluslaşma ve modernleşme söylemlerinin neden paradoksal bir nitelik taşıdığına[6] ve bu paradoksun ifadesi olarak mimari modernizmin de nasıl özünde bir kararsızlık (*ambiguity*) taşıdığına işaret ederler. Kemalizmin "Batı'ya rağmen Batılı olma" özlemiyle de özetlenebileceği gibi, Türkiye'nin 1930'lardaki mimari kültürü, Batı modernizminin biçimsel ve bilimsel formüllerini benimsemekle birlikte, bunu, o zamana kadar yalnız Batılıların oryantalist kültürel paradigmalarıyla tasvir edilmiş bir ulusun bağımsızlığının, kimliğinin ve kendi tarihinin öznesi oluşunun bir ifadesi —bir çeşit antiemperyalist, antioryantalist ve antisömürgeci söylem olarak sunmuştur. Kemalizmin yalnızca, geleneksel bir halkı zorla modernleştirmeye yönelik, zaman zaman da sömürgeci yönetimlerin yöntemlerini kullanan otoriter yanlarını görme eğilimindeki postmodern eleştirilerin çoğu kez göz ardı ettikleri nokta, Kemalist kültürel ve mimari modernlik projesinin altında yatan bu derin paradokstur. Bu paradoksal kimlik inşası projesini, Salman Rushdie'nin bir romanında, eski sömürgeden kalkıp Batı metropolüne göç eden, "kendisi hakkında uydurulmuş tasvirlere karşı koymak üzere kendi tasvirlerini uyduran ve kendisini olduğundan başka gösteren....[dolayısıyla] acınacak bir halde olduğu kadar, bariz bir kahramanlık da gösteren" roman karakterinin kimlik inşasına benzetebiliriz.[7] Bu "kahramanlık" boyutu, Ankara'nın, 1930'larda Kemalist Türkiye'nin modern başkenti olarak inşası sırasındaki tasvirlerinde en belirgin ve etkili biçimde karşımıza çıkar: Örneğin *La Turquie Kemaliste*'te yayımlanmış bir kolaj, Ankara'yı Rus konstruktivist avant-garde mimari ütopyalarındakine benzer soyut ve purist binalardan oluşan futuristik bir kent gibi gösterir.

Kemalist devrimler sırasında (ve bu devrimlerin bir uzantısı olarak) Türkiye'ye ulaşan modern mimarlığa hemen "kübik mimari" adının yakıştırılması, bu dönemde genel olarak biçime verilen önemin bir işaretidir ki mimarlık, doğası gereği, biçimselliğe en yatkın disiplinlerden biridir.

6 Bu konuda bkz. Partha Chaterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World*, London: Zed Books, 1986.

7 Salman Rushdie, *Satanic Verses*, Dover, UK: The Consortium, 1992, s. 49.

Tarihsel referans ve üsluplardan arınmış beyaz kübik/ prizmatik formların, betonarme inşaatın, geniş terasların, konsolların ve düz çatıların gözle görünür yeniliği ve devrimci retoriği, ülkenin "şarklılıktan kurtulma" ve "asrileşme" özlemlerinin sembolü olarak, Kemalist "inkılap"ı çok uygun bir biçimde tamamlamaktaydı.[8] Örneğin *Mimar* dergisinin 1933 yılı sayılarından birinde mimarlıktaki modern hareket Kemalist inkılap ile açıkça özdeşleştiriliyor, makalenin "Mimarlıkta İnkılap" başlığıyla Le Corbusier'in ünlü Savoie Villası'nın (1929) bir fotoğrafı yan yana koyularak bu ilişki zihinlerde iyice pekiştiriliyordu.[9]

Modern mimarlık, ya da 1930'lardaki adıyla Yeni Mimari, her şeyden önce, mimarlara genç Cumhuriyet'i Osmanlı/İslam geçmişinden koparma doğrultusunda ateşli bir görev duygusu kazandırmış, bir çeşit "kültür öncüsü" ya da "uygarlık temsilcisi" konumu kazandırmıştı. Dahası, resmi modernizmin, rasyonalizm ve işlevselcilik ilkelerine dayalı bilimsellik iddiaları, Kemalist projenin pozitivizmine özellikle uygundu; modernizm, yeni ortaya çıkan ve kurumsallaşmaya başlayan mimarlık mesleğinin uzmanlık iddialarına itibar ve güvenirlik sağlamıştı. Genç Türk mimarlarına göre, ulus-devlet, şüpheye yer vermeyecek biçimde modernliğin taşıyıcısıydı ve 1930'larda Avrupa'da iyice oturmuş olan resmi modernizmin bilimsel ve biçimsel esasları, bu birleştirici ulusal idealin en uygun ve en ilerici mimari ifadesiydi. Modernist estetiğin propaganda işlevinin en belirgin olduğu bina tipleri ulusal eğitime ve Cumhuriyet ilkelerinin halka yayılmasına ilişkin olanlardı: okullar, Halkevleri, sergi binaları —özellikle de 1930'ların kültürel ikonları olan Ankara Sergievi ve İzmir Enternasyonal Fuarı pavyonları.[10]

Modernizmin, her şeyden önce bir estetik/biçimsel söylem olarak yerleşmesinde, bu dönemdeki yoğun görsel malzeme kullanımı (özellikle Kemalist "kültür devrimini" resmeden tablolar, İhap Hulusi'nin ulusal sanayi ürünlerinin tanıtımını yapan grafikleri, *La Turquie Kemaliste*'te yer alan siyah beyaz fotoğraflar gibi) önemli bir rol oynamış, bir çeşit "görsel Cumhuriyet kültürü" oluşmuştur. Kemalizmin kültürel ve bilimsel prog-

8 Bkz. Sibel Bozdoğan, "Architecture, Modernism and Nation-Building in Kemalist Turkey", *New Perspectives on Turkey*, n.10, İlkbahar 1994, s. 37-55.

9 Behçet Bedrettin, "Mimarlıkta İnkılap", *Mimar*, 1933, s. 245. Yayın hayatına 1931'de başlayan *Mimar* Türk mimarlarının mesleki dergisiydi ve üç yıl sonra adı *Arkitekt* olarak değiştirildi.

10 Tasarımı Şevki Balmumcu tarafından yapılan Ankara Sergievi, daha sonra Alman mimar Paul Bonatz tarafından Devlet Opera ve Balesi'ne dönüştürüldü. Modernist bir estetikten, daha "milli" detaylara sahip, daha ağır ve resmi bir yapıyla sonuçlanan bu dönüştürme, 1940'ların ideolojik ortamının da bir yansıması olarak görülebilir.

ramlarının belli modern formlarla özdeşleştirilmesi ne kadar keyfi olsa da, sonunda "modern mimarlık" terimi, içeriğinin daha derinden kavranması yerine biçimsel bir terim olarak anlaşılmış, buna bağlı olarak da söz konusu formlar yaygın olarak Cumhuriyet'in laik modernleştirme projesinin biçimsel karşılığı olarak kullanılmıştır. Mimarlık-politika ilişkisinde, mimarlığın politikalara ve rejimlere indirgenemeyecek özerkliğini göz ardı eden ve mimari formları böyle politik ve ideolojik olarak yükleyen bu yaklaşım, Türkiye'deki mimarlık kültürünü gereksiz yere politize etmiş, hatta kamplara bölmüştür. Bugün bile çoğu kez, modern mimarlığın ya inatla, eleştiri kabul etmeksizin ve ayırım yapmaksızın savunulduğunu, ya da hatalarla dolu bir dönemin hatalı seçimi olarak gene ayırım yapmaksızın mahkûm edildiğini görebiliyoruz. Böyle polemiklerde göz ardı edilen nokta ise, "modern mimari" olarak savunulan veya mahkûm edilen şeyin aslında sadece modernizmin dış görüntüsü olup çoğu kez modernliğin özünü yansıtmadığıdır.

Her şeyden önce, 1930'larda ülkenin yetersiz kaynakları ve özellikle de inşaat sektörünün zayıflığı, özlü bir konut, şehircilik ve rasyonel bina üretim programını, yani modernist ütopyanın, günlük yaşam politikalarında halk kitlelerini söz sahibi kılmayı amaçlayan demokratikleştirici vizyonunun asıl temelini, olanaksız kılmaktaydı. Örneğin, Türk mimarları dahil her yerde modernist söyleme esin kaynağı olmuş olan Almanya'daki Weimar Cumhuriyeti toplu konut programlarından çok farklı olarak, Türkiye'de "mesken mimarisi"nin söylemden uygulamaya geçişi, Cumhuriyet eliti için inşa edilmiş bazı villalar ve apartmanlarla sınırlı kalmıştı. Bu durum, mimarlarca çoğu kez mesken mimarlığıyla eşanlamlı olarak lanse edilen modern mimarlığın resmi kültürle bağlantısını ve halk arasında "yabancı" ve "dayatılmış" bir şey olarak algılanmasını pekiştirmekteydi. Aslında, 1930'ların sonlarına doğru, "kübik" terimi üzerinde çok hararetli tartışmaların ardından,[11] bu tür formların soğukluğu ve sterilliği, yabancı ve kozmopolit bir toplumun, en olumsuz anlamıyla modernliğin ifadesi olarak reddedilmiştir.

Öte yandan, esin kaynağını geleneksel Türk evlerinden alan formlar lehine "kübik" anlayışın reddedilmesi, buna paralel olarak, ünlü mimar Sedad Hakkı Eldem'in öncülüğünde bir "ulusal üslup" arayışına gidilme-

11 En iyi bilinen örnekler, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Ankara* romanında (1934) kübik bir eve ve Halide Edip Adıvar'ın 1939'da *Yedigün* dergisinde tefrika edilen *Tatarcık* romanındaki "kübik palas"a ilişkin olumsuz tanımlarıdır. Peyami Safa da "Bizde ve Avrupa'da Kübik" başlıklı yazısında (*Yedigün*, no:8, 14 Birinciteşrin 1936, s. 7-8) "kübik"i, "İstanbul'un eski evlerini viran eden yangınlardan daha tehlikeli bir hastalık" olarak nitelemiştir.

si, genelde mimarlık tarihçilerinin ("modern mimari" terimini biçim/üslup düzeyinde tanımlamalarının sonucu olarak) öne sürdükleri gibi, mutlaka modernizmin reddi demek değildi. Bizzat Eldem'in, Türk Evi'ni, Le Corbusier'nin ilkeleri ve Frank Lloyd Wright'ın ev projeleri aracılığıyla Avrupa'da "keşfettiğini" itiraf etmesi,[12] Türk mimarlarının 1930'ların ateşli milliyetçi söylemini kullanırken bile geleneksele modernist bir perspektiften baktığını ortaya koyar. Sedad Eldem örneğinin gösterdiği bir başka şey de, tersini iddia eden bütün sloganlarına ve basitleştirilmiş tanımlarına karşın, modernizmin bir form veya üslup sorunu olmadığı ve illе de geleneksele karşı olması gerekmediğidir.

Son olarak, 1930'larda yapılmış pek çok binanın, sonraki dönemlerde çoğu kez aşılamayan bir mimari kalite ve özeni sergilediğini de belirtmek gerekir. İşin garibi odur ki, Türkiye'de modern mimarlığın serüveninden, özellikle de konut tipolojisinden söz ederken, Cumhuriyet'in otoriter ve devletçi ilk döneminde —iyi bakım ve peyzaj düzenlemesiyle hâlâ son derece çekici muhitler oluşturan ve aynı dönemin Avrupa modellerini örnek alarak tasarlanmış olan— müstakil villa ve sıra ev tipleri benimsenmişken, 1950'den sonraki görece liberal dönemde yüksek apartman blokları ortaya çıkmıştır. Bunların ise, mimaride monotonluk, kişiliksizlik ve anlamsal sterillik suçlamalarının ana hedefi olduğunu, II. Dünya Savaşı sonrasında, bütün ülkelerde üst modernizm ya da "uluslararası üslup" olarak süratle yaygınlaştığını biliyoruz.

"Uluslararası Üslup" Türkiye'de: 1950'ler

Marshall Berman'ın 20. yüzyıl modernizmini bir "perspektif kaybı" olarak tanımlaması —modernliğin, kendi tarihsel köklerini gözden kaybedip modernleşmenin, hem özgürleştirici hem de yabancılaştırıcı öğeleri aynı zamanda içinde barındırdığını unutması— özellikle 1950'ler mimarlık kültürü için çok yerinde bir saptamadır.[13] Yaklaşık bir yüzyıl öncesinden başlayarak, ilk modernistlerin 19. yüzyıl sanayi kentinin toplumsal ve çevresel problemlerine (kalabalık, kirlilik, işçi sınıfının sağlıksız yaşama koşulları gibi) cevap olarak düşledikleri rasyonel düzende bilimsel olarak tasarlanmış ve denetlenmiş, hijyenik kent ütopyalarının, 1950'lerde gerçekten uygulamaya geçirilip planlama disiplininde bir norm haline geldiğini görürüz. En tipik tarihsel örneğini Baudelaire'in Paris'inde gördüğümüz, 19. yüzyıl modernliğinin ve kent yaşamının renkli sahnesi olan koz-

12 Bkz. Sibel Bozdoğan, Suha Özkan ve Engin Yenal, *Sedad Eldem: Architect in Turkey*, Singapore: Concept Media, 1987

13 Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air*, New York: Simon and Schuster, 1983.

mopolit intizamsızlık, kentsel mekânın karma amaçlı kullanım örüntüleri ve kolektif belleği, 20. yüzyılda, üst modernist şehircilik ve planlama uygulamalarının indirgeyici ve sterilleştirici ilkeleriyle yok edilmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra, kentsel yenilenme ve savaş sonrasının yeniden inşa etme tutkusuyla, modernist şehirciliğin bu ilkeleri (rasyonel planlama, işlevsel bölgelerin ayrımı; *zoning*, tarihsel kent dokusunun yıkımı ve içinden geniş cadde ve trafik arterlerinin geçirilmesi, birbirinin benzeri çok katlı blok inşaatındaki patlama vb.) Batılı, Sosyalist ve Üçüncü Dünya yönetimlerince aşağı yukarı aynı biçimlerde, büyük çapta uygulanarak bugün yakındığımız kötü sonuçları doğurmuştur.

Türkiye'de de 1950 seçimleri, Cumhuriyet'in ilk döneminin yerini Demokrat Parti'nin daha liberal ekonomik ve popülist politikalarına terk ederek sona erişini ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda mimarlık ve şehircilikte üst modernizmin devreye girişini de simgeler. 1950'lerde İstanbul'da girişilen, Adnan Menderes'in bir siyasal meşruiyet ve halkla ilişkiler projesi olarak bizzat yönlendirdiği geniş çaplı kentsel müdahaleler, Berman'ın ayrıntılarıyla anlattığı Robert Moses modernizminin Türkiye'deki en yakın karşılığını oluşturur. Bu dönemde, İstanbul'un Baudelaire'in anlattığı 19. yüzyıl Paris'ine belki de en yakından tekabül eden Beyoğlu/Pera bölgesi, gayrimüslim azınlıkların bölgeyi terk etmesiyle gerileyip nitelik değiştirmeye başlamıştır. Kente kitlesel göçlerin başlaması, dolayısıyla büyük kentlerin çevrelerinde gecekondu yerleşmelerinin hızla gelişmesiyle, geniş halk kitleleri, belki de ilk defa modernliğin çelişkili duygularıyla karşı karşıya kalmıştır. Bu insanlar, bir yanda modernliğin sınırsız gibi görünen imkânları, yaşam biçimleri, estetik normları ve yüksek kültürüyle tanışırken, bir yandan da bunların kendilerini dışlayan yönlerinin bilincine vardılar. Denilebilir ki, modernleşmenin siyasal bir proje olarak doruğuna ulaştığı bu dönemde, onun aynı zamanda artık geri dönülmez bir tarihsel durum olduğu iyice ortaya çıktı.

1950'lerde başlayan dönemde, Türkiye'ye dış yardım akışı, çeşitli uluslararası örgütlerden yabancı uzmanların danışman olarak gelişi ve Türkiye'nin "küçük Amerika" olma özlemi, mimarlıkta "uluslararası üslup" ilkelerinin yayılmasını, bina üretimiyle uğraşan meslekler çevresinde yaygın kabul görmesini hızlandırmıştır. Bu konuda, 1930 ve 40'larda devlet destekli bir ulusal üslubu savunmuş olan Sedad Hakkı Eldem gibi bir mimarın bile konumunu değiştirdiğini, Türkiye'de uluslararası üslubun en yetkin örneklerinden sayılan ve tasarımını Skidmore, Owings ve Merrill firmasının yaptığı İstanbul Hilton Oteli'nin yapımında (1952) yerli danışman/tasarımcı mimar olarak çalıştığını belirtmek yeterlidir. Tanınmış Türk mimarları, 1950'ler ve 60'lar boyunca, zaman zaman "şirket

üslubu" (*corporate style*) olarak da anılan bu uluslararası üslup modernizminin, çok katlı betonarme iskeletlerden ve camla kaplı yüzeylerden oluşan pek çok örneğini tasarlamışlardır.

Ülkede, çok katlı betonarme blok konut modeline geçiş de aynı dönemde, Emlak Kredi Bankası'nın girişimleriyle gerçekleşmiştir. Başlangıçta, hızlı kentleşmeye eşlik eden büyük konut açığını gidermek üzere uzun vadeli ve düşük faizli kredi sağlamak için kurulan bu banka, sonunda, düşük gelirli kesimlerin değil üst sınıfların oturduğu Levent ve Ataköy gibi apartman örneklerini finanse etmiştir. Bu ilk örnekler, en azından rasyonel tasarım ilkeleri, güneş açıları, havalandırma, yeşillik gibi konularda modernist öğretilere sadık kalmışlar ve kaliteli çevreler oluşturabilmişlerdir. Oysa, daha sonraki yılların spekülatif apartman patlaması sırasında, apartmanlaşmanın çok daha küçük arsalar üzerinde çok daha özensiz ve kalitesiz örnekleri hızla çoğalmış, mimari kaygıların yerini müteahhitlerin kâr amaçlı önceliklerinin almasıyla, bugün yakındığımız "görsel kirlenme"ye ulaşılmıştır. Modern mimariye yönelik aceleci suçlamalarda sık sık unutulan nokta, kat mülkiyetinin, spekülatif piyasanın ve örneğin sıra evler ya da yoğunluklu ama az katlı tasarımlar gibi kentsel alternatiflere olanak tanımayan mevcut planlama yasalarının bilinen olumsuz sonuçlarıyla modernizmin mimari esasları arasında doğrudan ve zorunlu bir bağ olmadığıdır.

Ne var ki, 1960'ların sonlarından itibaren, mimarlık dünyası üst modernizmin çevresel ve toplumsal hatalarını eleştirmeye koyulmuşken,[14] Türkiye'deki mimarlık çevrelerinde de, 1950'lerin ağır faturası —belli başlı şehirlerin beton apartman yığınları tarafından istilası ve geniş çaplı kentsel müdahalelerle tarihsel dokuların yok edilmesi— karşısında giderek artan hoşnutsuzluk dışa vurulmaya başlamıştı. Ama gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur: Bu eleştiriler henüz açıkça antimodernist ya da postmodernist terimlerle ifade edilmemiş, mimarlık dünyasında 1970'lerin sonunda Charles Jencks'in meşhur ettiği "postmodernizm" sözcüğü[15] bu dönemde henüz yaygın olarak kullanılmamış, Türk mimarları arasında kabul görmemişti. Aslında modernleşmenin olumsuz mimari ve kentsel sonuçları hakkındaki bu şikâyetlerin dile getirilmeye başlaması, tam da kentlerdeki fırsat ve yaşam zenginliğini paylaşmaya gelen büyük halk kitlelerinin, Cumhuriyet'in modernleşme projesinin ilan edildiği yıllardan beri belki ilk defa modernliğin özgürleştirici vaatlerini hissetmeye başlamalarıyla aynı zamana denk düşmüştür.

---

14 Bu eleştiride, Jane Jacobs'un *The Death and Life of Great American Cities* kitabının yayımlanması (New York: Random House, 1961), önemli bir rol oynamıştır.

15 Charles Jencks, *The Language of Postmodern Architecture*, London: Academy Editions, 1977.

Mimarlık meslek ve eğitim çevrelerinde ise, üst modernizmin olumsuz sonuçlarını hafifletmek üzere, blok ve kutu binaların yerine modüler sistemlerin ve organik biçimlerin tercih edilmeye başlandığını, düz cam yüzeylerin ve sıvanmış beton cephelerin yerlerini daha dokulu brüt beton, tuğla ve ahşap gibi malzemelere bıraktığını, genel olarak modernizmin evrenselci formüllerinin, bölgesel etkenler ve özellikler ışığında yeniden gözden geçirilmeye başlandığını görürüz. Turgut Cansever'in Ankara'daki Türk Tarih Kurumu ile Sedad Hakkı Eldem'in İstanbul'daki Zeyrek Sosyal Sigortalar Kurumu Kompleksi, 1960'ların bu ortodoks olmayan ve daha eleştirel modernizminin başarılı örnekleri arasında sayılabilir. Bu noktada, Eldem'in, kendi mimarlığına 1930 ve 40'larda yakıştırdığı milliyetçi söylemi terk ettiğine, Cansever'in ise henüz, mimarlığındaki kalitelerin açıklaması olarak İslami bir dünya görüşüne ve "geleneksele geri dönüş" formülüne başvurmadığına dikkat çekmek isterim.

Oysa bugün, Turgut Cansever, modern mimarlık ve şehirciliğin sebep olduğu sağlıksız ve çirkin çevrelerin suçunu insanı dünyanın ve yaşamın merkezi yapan Rönesans hümanizmasına ve modernliğin araçsal rasyonalizmine yüklemekte, İslamiyeti ise hem kendi mimarlık anlayışının kaynağı, hem de 1980'ler Türkiye'sinin tüketim kültürüne ve yaygın ekonomik adaletsizliğine direnmenin tek yolu olarak sunmaktadır.[16] Bu açıklamaların arasında kaybolup giden şey ise Cansever'in binalarındaki kalitelerin ve şiirselliğin, aslında arazi, topografya, ışık, doku, malzeme ve işçilik konularındaki duyarlılığından kaynaklandığıdır. Örneğin, Akdeniz bölgesel taş inşaat geleneklerine göre inşa edilmiş olan ve Cansever'in en başarılı yapıtları arasında sayılan Bodrum'daki Demir Tatil Köyü, birçokları tarafından gelenekselin tartışmalı modern formlar karşısındaki zaferinin bir simgesi olarak tanımlansa da, polemiklerin ötesinde bakıldığında, pek çok "eleştirel rejyonalizm" (*critical regionalism*) örneğinde olduğu gibi,[17] bulunduğu yere duyarlı bir modernizmden, yani kısaca "iyi mimarlık"tan başka bir şey değildir (ve pek çok iyi mimarlık örneği gibi, hali vakti yerinde işverenler için yapılmış, tekil ve usta işi bir örnektir). Böyle bir "yerine duyarlı modernizmin" kalitelerini ise ne İslam veya gelenek sözcükleri, hatta ne de sadece bölgesellik veya kültür gibi kavramlar tek başlarına tam olarak açıklayabilirler. Cansever örneği, daha önce Sedad Hakkı Eldem'de de görüldüğü gibi, Türkiye'de modernizmin en temel problem-

16 Turgut Cansever'le mülakat, *Dergâh*, Temmuz 1991.

17 "Eleştirel rejyonalizm" terimini Kenneth Frampton'un tanımladığı ve yayılmasına öncülük ettiği anlamda kullanıyorum. Bkz. K. Frampton, "Towards A Critical Regionalism: Six Points for an Architecture of Resistance", H. Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend: Bay Press, 1983, s. 16-30.

lerinden birine, mimarlığı mutlaka bir kimlik politikasının içinde tanımlama kötü alışkanlığına işaret eder ki bu Eldem için "Türklük" veya millilik, Cansever için ise İslam veya gelenek sözcükleriyle özetlenebilir. Oysa, bizzat bu mimarların yapıtları da göstermektedir ki modern mimarlık iyi yapıldığında, kendisini belirlediği iddia edilen bütün öze ilişkin (*essentialist*) kimlik tanımlarını aşmakta, sadece bu kimlik tanımlarıyla açıklanmayı reddetmektedir.

1960'lar ve 70'ler boyunca, Türkiye'de aydınların ve politize olmuş bir Mimarlar Odası'nın "Üçüncü Dünyacı" modernleşme modellerine yöneldiğini, mimari esin kaynağı olarak da artık Batı'ya değil, gecekondulara ve halk mimarisine bakmaya başladığını ve genel olarak mimarlığın estetik boyutu yerine üretim politikalarıyla ilgilenir olduğunu görürüz. Böylece bu dönemde, hem devletin hem de kurumsallaşmış mimarlık mesleği alanının dışında, alternatif bir toplumsal ve mimari süreç olarak, hızla gelişen gecekondu yerleşmelerine yoğun bir akademik ilgi göze çarpar. Konut alanında, katılımcı ve demokratik tasarım süreçlerinin, özellikle de mimarların sunabileceği ön tasarım, altyapı ve hizmetlerini, gecekondularda yaşayan insanların yerel kaynakları ve emekleriyle birleştirmeyi amaçlayan kendi kendine yeterli projelerin, bu yıllarda, geniş çaplı gerçek uygulamalara değilse bile, mimarlık okullarına ve mesleki söyleme yaygın olarak girdiğini görürüz.

Bugün ise, mimarlığın, bu konut ve yerleşme problemleri karşısındaki acizlik ve ilgisizlik duygusu bir ümitsizliğe dönüşmüş, önceleri mimarlık disiplininin denetiminde olduğu düşünülen alan, şimdi ikinci ve üçüncü kuşak gecekondu nüfusunu barındıran, ucuz ve düşük standartlı inşaatlara ve tamamen denetimsiz ve plansız bir spekülatif yapılaşmaya terk edilmiş görünmektedir. Denilebilir ki, 1960'ların sonuyla 1970'lerin başında, üst modernizmin, gene modernist öncüllere dayalı ve içeriden bir eleştirisi için kısa bir an yakalanmış, fakat bu fırsat 1980'lerin politik, ekonomik ve kültürel ortamında süratle yitirilmiştir.

Postmodern Türkiye'nin Panoraması: 1980'ler

Postmodern Türkiye'nin 1980'lerdeki genel görünüşü, bir yanda liberal ekonomi, sivil toplum ve feminist düşünce taraftarlarından diğer yanda Müslüman aydınlara kadar uzanan çok çeşitli gruplar arasında, hem eski Cumhuriyet elitinin, hem de geleneksel solun resmi ideolojilerine, kültürel normlarına ve zihniyet alışkanlıklarına karşı gittikçe güçlenen bir

18 Feministlerin, Müslüman aydınların ve popüler kültürün eleştirel söylemleri için sırasıyla Yeşim Arat, Nilüfer Göle ve Meral Özbek'in bu kitaptaki yazılarına bakınız.

tepki olarak özetlenebilir.[18] Resmi modernizmin katılığı ve dayatmacılığı, edebiyat ve müzikten mimarlık ve sinemaya kadar bütün kültürel ifade biçimlerinde ilk defa böylesine bir meydan okumayla karşı karşıyadır.

Bu panorama, siyasal ve ekonomik açıdan, Reagan, Thatcher ve Özal gibi liderlerin damgasını taşımakta ve dünyanın birçok yerinde ulusalcı kalkınma anlayışlarının tarihsel sonuna işaret etmektedir.[19] Kültürel alanda ise, modernleşme kuramlarının evrenselci iddialarından vazgeçilip, kültürel kimlik ve farklılık gibi terimlerin öne çıkışına tanıklık eden bir dönemdir bu. Öyle ki, Türkiye'nin en tanınmış modernist mimarları bile tarihsel ve yöresel örneklere biçimsel göndermeler yapmaya, İslami form ve motiflerden zaman zaman son derece yüzeysel aktarmalar yapmaya girişmişlerdir. Dünyanın her yerinde mimarlık çevrelerinin "postmodernizm" terimini benimsemesi işte bu ekonomik, politik ve kültürel gelişmelere koşut olarak ortaya çıkmış, postmodernlik kuramlarının güçlü eleştirel boyutuyla, mimarlıkta yeni ekonomik ve politik "dünya düzenini" onaylayan bir üslup ya da biçimsel söylem olarak "postmodernizm" arasındaki can alıcı fark çoğu kez gözden kaçırılmıştır.[20] Söz konusu eleştirel boyut, bir yanda resmi kültürün ve üst modernizmin temel kabullerini sorgulamamıza olanak verirken, giderek mimarlar arasında postmodernizmin bir üslup olarak meşrulaşmasına ve kabul bulmasına da yol açmıştır.

Türkiye'de Özallı yılların kültürel ifade biçimleri, yapılaşma patlaması ve süratle değişen kent manzaraları, postmodern durumun bu iki yanlılığına birçok kanıt sunmaktadır. Bir yandan, potansiyel olarak demokratikleştirici bir havada, okumuş elit çeşitli alt kültürlerin farkına varmış, özellikle de marjinal insanların kendilerini ve yaşam mücadelelerini ifade biçimleri olarak popüler kültür ürünleri dikkatleri çeker olmuştur. Hepimiz artık gecekondu zevkine, arabesk müziğe, kebapçılara, şehirlerarası otobüs terminallerine, aluminyum kubbeli küçük ve ucuz mahalle camilerine burun kıvırmamayı yavaş yavaş öğreniyoruz; hatta, modernlik konusunda kendi karışık duygu ve tecrübelerimizin farkına vardıkça, bunlardan hoşlanmaya başladığımız bile söylenebilir. Bugün, Cumhuriyet'in resmi modernleşme ideolojisinin elitizmi, katılığı ve dayatmacılığının gittikçe gözden düşmekte olduğu yadsıyamayacağımız bir gerçektir. Aynı şekilde,

---

19 Bkz. Çağlar Keyder, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, İstanbul: Metis Yayınları, 1993; a.y, "The Dilemma of Cultural Identity on the Margin of Europe", *Review*, c.16, no:1, Kış 1993, s. 19-33.

20 Bkz. Mary McLeod, "Architecture and Politics in the Reagan Era: From Postmodernism to Deconstructivism," *Assemblage*, no:8, 1989; aynı yazarın mimarlık dünyasındaki gelişmeleri özetlediği bölüm için bkz. S. Trachtenberg (ed.), *The Post-Modern Moment*, Westport: Greenwood Press, 1985, s. 19-52.

modernist elite ve aydınlara halkın adına halk kitlelerini "kurtarma" hakkını ve misyonunu veren avant-garde "yanlış-bilinç kuramları" (*theories of false consciousness*) da aynı ölçüde gözden düşmüştür. Tabii, bu demokratikleştirici ivmeyle, sırf "halka ait olduğu için" her türlü "kitsch"i onaylama (ki çoğu kez elit bir suçluluk duygusunun sonucudur bu) arasındaki sınırı nerede çizmek gerektiği, özellikle mimarlık gibi özünde elit olan bir disiplinde sürekli karşımıza çıkan çetin bir sorudur. Kötü tasarlanmış ve inşa edilmiş, çoğunlukla bir cami / büro bloğu / alışveriş kompleksi biçimindeki sayıları hızla artan yeni camiler bu konuda çarpıcı bir örnektir. Mimarlık çevrelerinin küçümseyerek ve neredeyse iğrenerek baktığı bu yapılar, her şeyden önce, kurumsallaşmış mimarlık mesleğinin kontrolünün çok dışında kalan ekonomik, toplumsal ve siyasal süreçlerin yol açtığı genel bir çevresel ve estetik bozulmanın ürünleridir. Ama aynı zamanda da, meslek elitlerinin, camiyi önemli bir mimari tip, araştırmaya ve yorumlamaya değer bir tasarım sorunu olarak ele almayı yıllarca ihmal etmesi ya da istememesinin ve bu alanı, toplumdaki en düşük eğitimli ve en popülist gruplara terk etmesinin de göstergesidir.[21]

Öte yandan, mimarlık çevrelerinde "uluslararası üslup," modernizmin sterilliğinden ve kimliksizliğinden "kurtuluş," tam da ülkenin iyice uluslararasılaşmış ve küreselleşmiş bir kapitalizme sonuna kadar açıldığı bir döneme rastlamıştır.[22] Bu ortamın mimarlık ve şehircilik açısından en gözle görünür ürünleri, süratle sayıları artan beş yıldızlı oteller (İstanbul'da Conrad, Swiss, Mowenpick ve Ramada; Ankara'da Hilton ve Sheraton), süpermarketler ve dev alışveriş merkezleri (İstanbul'da Ataköy Galleria ve Akmerkez; Ankara'da Karum ve Atakule), iş merkezleri ve "atrium"lu ofis binaları ile uluslararası zincirlere bağlı tatil köyleridir (Club Med, Robinson gibi). Dünyanın pek çok büyük kentinde yaygın olarak görülen postmodernizmin ve "high-tech" dışavurumculuğun en son örnekleri de, Türkiye'nin genç kuşak mimarları tarafından, zaman zaman Batılı modelleriyle kıyaslanabilecek kalitede olmak üzere taklit edilmektedir. Her ne kadar, mimarlığın, sadece içinde yer aldığı politik ve ekonomik süreçlerle ilgilenmek yerine özerk bir disiplin olarak kendine dönmesinde olumlu bir şeyler varsa da, bu arada modernizmin toplumsal ideallerinden tamamen vazgeçilerek mimarlığın, özel sektör ve zengin müşteriler için bir form ve imaj yaratma olarak ele alınmasına da şahit oluyoruz.

---

21 Bu konuda Doğan Kuban ve Uğur Tanyeli'nin "Çağdaş Cami Mimarisi" başlıklı bölümdeki yazılarına bakınız (*Arredemento Dekorasyon*, no:11, Kasım 1994, s. 80-91).

22 Bu yeni küreselleşmenin kentsel ve kültürel ifadeleri için ayrıca bkz. Asu Aksoy ve Kevin Robins, "Istanbul Between Civilization and Discontent", *New Perspectives on Turkey*, no:10, Ilkbahar 1994, s. 57-74.

Bütün bunlara ek olarak, gösterişli yayınların, tasarım ve dekorasyon dergilerinin, büro malzemeleri ve en son CADD sistemleri de dahil olmak üzere mesleki araç gerecin, ithal yapı malzemelerinin, donanımların ve bunların yerli taklitlerinin, en gelişmiş pazarlama ve reklam teknikleriyle birlikte şimdiye değin görülmedik biçimde yayıldığını görüyoruz. Örneğin, mimarlık dergilerindeki ilanlara —uzay kafeslerine, hazır döküm / hafif beton elemanlara veya Avrupa'da erken modernist estetiğin en tipik malzemelerinden birisi olan cam tuğlalara vb.— bakınca, insan ister istemez, tam da mimarlık kültüründe modernist formlar terk edilirken, hafiflik, şeffaflık ve standartlaşmaya olanak kılacak malzemelere dayalı modernist bir estetiğin maddi temellerinin Türkiye'de henüz oluşmakta olduğunu düşünmeden edemiyor. Üst sınıfların ve yeni "yuppie" kuşağının yaşama modellerine gelince, kent merkezinden uzaklaşarak İstanbul'da Alarko-Alsit, Ankara'da Mesa Koru Sitesi gibi villa tipi yerleşmelere veya İstanbul dışındaki Bahçeşehir veya Kemer Country gibi, doğa ve sağlık, yüzme havuzu, tenis kortu, golf sahası hatta binicilik alanları gibi imajları pazarlayan dört başı mamur ve pahalı banliyö kentlerine taşınmak, belki de son yılların en çarpıcı gelişmesi olarak tanımlanabilir.

İstanbul metropoliten alanının dışında, 1200 dönümlük bir arazide
132 kurulan ve 10 kilometre genişliğinde bir ormanla çevrili Kemer Country banliyösü özellikle ele almaya değer bir örnektir. Projenin başladığı 1991'den bu yana yayımlanan broşür ve tanıtım yazılarında, Kemer Country'nin ateşli bir antimodernist söyleme dayanan ve Batı'da Prens Charles ve yeni muhafazakâr mimar Leon Krier tarafından da sahiplenilmiş "geleneksel mahalle tasarımı" (*traditional neighborhood development*) yaklaşımını açıkça benimsediğini görürüz. Bu tanıtım broşürlerinden birinde şöyle denmektedir:

> Kemer Country eski bir yaşama biçimini hayata geçirmek için tasarlandı... Bu yaşama biçiminde anahtar kelime mahalleydi. Hepimizin bir mahallesi vardı. Biz oralıydık. Bugünün İstanbul'unda yaşadığımız en büyük problem, ne gürültü, ne hava kirliliği, ne kalabalık, ne trafik, ne de pahalılık. Bunların hepsine bir biçimde göğüs germeye çalışıyoruz. Ama aidiyet duygumuzu kaybettik ki onsuz yaşayabilmemiz çok zor.[23]

Projenin üçüncü etabında, bu "yitirilmiş aidiyet duygusunu geri getirme" işinin, ünlü Floridalı mimarlık firması Andres Duany ve Elizabeth Playter-Zyberk'e verildiğini açıklayan broşürdeki eskizlerde, geleneksel Türk evlerinden esinlenmiş villalar yer almaktadır. Ustaca yapılmış bu pastel eskizlerde, dar sokakları ve küçük meydanları çevreleyen kiremit çatılı, avlulu, cumbalı, modüler pencereli evlere tarihi Osmanlı sukemeri de

23 Kemer Country, Üçüncü Etap Tanıtım Broşürü, İstanbul, 1993.

uygun bir arkaplan oluşturmaktadır.

Kemer Country, "geleneksel mahalle tasarımı"nda ilke edinilen pragmatik tasarım yaklaşımlarını benimsediğini ilan etmektedir. Buna göre, bir yerin "kamusal kimliği"ni (*civic identity*) oluşturan bazı yapı kodları ve üslup öğeleri belirlendikten sonra, tasarımcılardan müteahhitlere, yöneticilerden kullanıcılara kadar çok farklı grupların tasarım sürecine müdahale edebilmesi olanak dahilindedir. Bunun prensip olarak, öncü modern mimarların otoriter idealizmine kıyasla, gayet yenilikçi ve demokratikleştirici bir yaklaşım olduğu şüphe götürmez ama, bu yaklaşımdan yola çıkmak, mutlaka Duany ve Playter-Zyberk'in tasarımlarında çoğu kez kullandıkları geleneksel ve antimodernist formları da gerektirmez. Son analizde, tıpkı mahkûm ettiği modernizmde olduğu gibi, Kemer Country projesinde de öncelik biçimde ve dış görünüştedir; projenin antimodernist retoriği ise modernizmin retoriğinden daha az ideolojik değildir.

Mahalle, komşuluk, geçmişe geri dönme vb. üzerine bütün söylenenler söylendikten sonra, Kemer Country'nin —geleneksel Türk evinden İtalyan villalarına ve İngiliz malikânelerine kadar pek çok örnekten esinlenmiş— "geleneksel" cephelerinin ardında, bahçeleri, garajları, "jacuzzi"li banyoları, geniş salonları ve farklılaşmış yatak odalarıyla Batı'da pek çok örneği görünen tipik bir üst-gelir grubu banliyö villasının planını bulabiliriz. Sorgulamaya değer bir başka soru da, geleneksel mahallenin fiziksel dokusunu yeniden inşa etmenin, gerçekten, projenin girişimcilerinin iddia ettiği gibi,[24] mimarlıkla çoğulcu demokrasi arasındaki köprüyü de yeniden kurup kuramayacağıdır (tabii geleneksel Osmanlı mahallelerinin ne kadar ve ne anlamda "demokratik" olduğu da sorgulanabilir). Sadece villaların 350 bin dolardan 2 milyon dolara kadar değişen fiyatları ve oto sahipliği ön şartı göz önüne alındığında bile, yaratılan çevrenin, tanımı gereği, ancak yapay bir "kamusal alan" oluşturacağı, "aidiyet duygusunu restore etmek" iddiasına karşın, böyle bir yere "ait olmayan" pek çoklarını dışarıda bırakacağı düşünülebilir. Aslında, pahalı alışveriş merkezlerinden, iyi korunmuş duvarların gerisindeki villalara ve sitelere kadar, yakınlarda Türkiye'de gerçekleştirilen pek çok mimari ve kentsel gelişmede, gerçek ve kozmopolit bir şehir ortamının, gerçek bir sınıfsal ve kültürel çeşitliliğin gereği olan herkese açık kamu mekânlarının erozyona uğradığını görürüz. Cumhuriyet elitinin her şeyin en doğrusunu bilir tavırlarına bir eleştiri olarak yola çıkan postmodernizmin mimarlıktaki uzantısı, çoğu kez gene imtiyazlı bir sınıfın seçkin ya-

24 Bkz. "Zaman Ötesi'nin Peşinde Kemer Country", proje sahibi Esat Edin ve tasarım koordinatörü Talha Gencer'le söyleşi, *Arredemento Dekorasyon*, no:10, Ekim 1993, s. 121.

şam biçimine hizmet etmek biçiminde karşımıza çıkıyor —şu farkla ki, mimarlık mesleğinin en birinci işvereni olarak, bürokrat Cumhuriyet elitinin yerini finans, iş ve endüstri dünyasının eliti almış görünüyor.

Sonuç: Eleştirel Bir (Post)Modernizme Doğru

Hiç kuşkusuz, dünyanın pek çok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de, mimarlıktaki postmodern eleştiri, resmi üst modernizmin estetik formüllerini, elitizmini, evrenselleştirici iddialarını ve araçsal rasyonelliğini köklü biçimde sorgulamıştır. Öte yandan, postmodernistlerin iddia ettiklerinin tersine, bu eleştirinin önemli kısmı ne çok yenidir, ne de eleştirel bir modernizmle bağdaşmayacak kadar radikaldir. Mimarlıkta eleştirel bir modernizmin ne olduğuna dair rahatlıkla söyleyebileceğimiz tek şey ise, onun *apriori* biçim ve üslup terimleriyle tanımlanamayacağıdır. Son kertede ilişkili olduğu demokrasi kavramı gibi, böyle bir modernizmin alabileceği formlar "radikal biçimde belirsiz"dir.[25] Yani böyle bir modernizm, teorik olarak "ütopik bir boşluk"tur ki bu boşluğun tarihsel olarak bağlamına göre doldurulması, özellikle de hem tarih dışı ve öze ilişkin (*essentialist*) "gerçeklerden" hem de hiçbir gerçekliğin olmadığı bir aşırı görecelikten (*relativism*) özenle kaçınılması gerekir. Böyle bir eleştirel modernizmin,
134 kimlik politikalarını tasarım sürecinin merkezi yapmaktan da kaçınması, gerek kişilerin gerek toplumların kimliklerinin, onları sabit formüller haline getirmek isteyen bütün çabalara rağmen her zaman karmaşık, sürekli değişken, çoğu zaman da çelişkilerle dolu olduğunu unutmaması gerekir.

Öte yandan, bütün gerçeklik iddialarının göreceli ve koşullara bağlı olduğunu fark etmemiz, birden fazla alternatif modernizmlerin olabileceğini kabul etmemiz, illе de bütün alternatiflerin aynı olduğu anlamına gelmez; ne de mimarlar ve başka eğitim görmüş elitin, problemler karşısında çözümler önermek (dayatmak değil) görevlerini ortadan kaldırır. Son yıllardaki gelişmelerle mimarlık mesleğinin köklü bir biçimde tehdit altında olduğu çok tartışılan bir konudur: Bir yanda tasarım süreçlerinin bilgisayarlara geçmesi ("gerekli programlar varsa herkes tasarımcı olabilir" savı), diğer yanda da daha önce marjinal kalmış grupların seslerini duyurmaya başlaması ("Batılı veya Batı eğitimli erkek mimarların tanımladığı bir disiplinin çoğulcu bir topluma cevap olamayacağı" savı). Fakat bütün

25 Burada esin kaynağım Chantal Mouffe'in "radikal demokrasi" kavramıdır. Bkz. C. Mouffe, "Democratic Citizenship and the Political Community", *Dimensions of Radical Democracy*, London: Verso, 1992, s. 225-239. Modern mimarlığın bütünleştirici ve evrenselci söylemini reddederken, demokratik ve eleştirel potansiyelini koruma düşüncesi, Mouffe'in, Aydınlanma'nın epistemolojik projesini eleştirirken, aynı Aydınlanmanın demokrasi düşüncesine dayalı politik projesine sahip çıkma fikrine benzetilebilir. Bkz. C. Mouffe, *The Return of the Political*, London: Verso, 1993'teki makaleler.

bunlar, bazılarının bugün iddia ettiği gibi mimarlık mesleğini artık geçersiz kılmaz. Olsa olsa, bu yeni zorlayıcı koşullarda mesleğin kendi kendini yeniden düşünüp tanımlamasını daha da gerekli kılar.

Modernist ütopyanın mimari biçimleri ve doktrinleri artık makul olmaktan çıkmış olabilir. Fakat programatik içeriğinin —özellikle de modernist öncülerin en çok ilgilendiği konut, kentleşme ve yapı üretimi gibi konuların— ekoloji, kamusal alan, kültürel çeşitlilik gibi daha yeni temaların da ışığında yeniden ele alınmasındaki önemini ve gerekliliğini herhalde pek az kimse yadsıyabilir.[26] Mimarlıkta postmodernizmin, "disiplinin kurtuluşu" olarak aceleci bir tavırla kutlanıp yüceltilmesinde eksik kalan nokta, toplumda kurumsallaşmış mimarlığın rolünün ve öneminin çok büyük ölçüde azalmış olduğu gerçeğidir. Stuart Hall'un pek güzel ifade ettiği gibi, "hem postmodernist paradigmayı benimseyip hem de postmodernizmin nasıl kendimizin dünyanın merkezi olmaktan çıkışı karşısında bir yakınma haline gelebileceğini görememek pekâlâ mümkündür".[27]

Yazının başında değindiğim Aydınlanma sonrası ikileme tekrar dönersek, belki de yapabileceğimiz tek şey, modernist projenin ilk ortaya çıkışındaki belirsizliği ve çok boyutluluğu tekrar hatırlamak olabilir. Modernlik, bir yandan postmodern eleştirilerin çok güzel ortaya koyduğu gibi, politik bir projeydi ama, aynı zamanda da, sadece şimdilerde eleştirilen bu politik projeye indirgenemeyecek kadar zengin olanakların insanların önünde açıldığı tarihsel bir durumdu. Modernliği sadece dayatmacı bir politik proje olarak tanımlayıp bunun karşısında postmodernliği de sadece, demokratik ve çoğulcu bir tarihsel durum olarak kutlamak, ne teorik olarak tutarlı ne de adil bir tavırdır. En azından mimarlıkta bunun tersinin de tartışılabileceğini göstermeye çalıştım. Tartışmanın oturtulabileceği daha sağlıklı bir zeminin, her şeyden önce hem modernizmin hem de postmodernizmin basite indirgenmiş ve klişeleşmiş tanımlarına rağbet etmeyip iki terim arasında polemik amaçlarla kurulmuş olan karşıtlığı bir kenara bırakmak olduğunu düşünüyorum. İkinci olarak da, gerek mimarlığın gerekse diğer kültürel üretim biçimlerinin (politika, ideoloji, ekonomi vb. karşısında) göreceli özerkliğini unutmamamız gerekiyor ki, bu da, kimisi "mimarlık" kimisi mimarlık dışı birçok faktör tarafından belirlenen mimari (veya diğer) yapıtların birden çok fazla açıklaması ve "okuması" olduğu anlamına geliyor. Aynı nedenle de, bu yapıtlar, belli bir dönemin kültürünün ve politikasının birer yansıması oldukları kadar, bunlara di-

26 Bkz. Marshall Berman, "Why Modernism Still Matters?", S. Lasch ve J. Friedman (ed.), *Modernity and Identity*, Oxford: Blackwell, 1992, s. 33-58.

27 S. Hall, "The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities", *October*, no:53, 1990, s. 11-23.

BİR MODERNLEŞME PROJESİ OLARAK TÜRKİYE'DE KENT PLANLAMASI

İLHAN TEKELİ

I. Giriş

Bu yazıda Türkiye'nin modernleşme projesi içinde kent planlamasının yerini araştırmaya çalışacağım. Böyle bir araştırmanın Türkiye'nin modernleşme projesinin daha iyi tanınmasına yardımcı olacağını düşünüyorum.

Planlama bir Aydınlanma çocuğudur. Aydınlanma, doğa ve toplumun düzenli süreçlerini aklın kavrayıp bize anlaşılabilir ve başkalarına nakledilebilir biçimde geri verebileceği inancını getirdi. Bu, insanların eylemlerine yol gösterebilecek nesnel bir sosyal bilimin kurulabileceğinin kabulü demekti. Böyle bir sosyal bilim varsa, bu bilgi sosyal mühendislik amaçlarıyla kullanılacaktır. Bu da toplumun yönlendirilmesinde ve dönüşmesinde teknik aklın kullanılması, yani modern planlama düşüncesinin doğuşu demektir.[1] Eğer planlamaya bu genellikte yaklaşılırsa Türkiye'nin tüm modernleşme projesini bir planlama olarak görmek ve tartışmayı bu kapsamda yürütmek gerekir. Oysa ben tartışmayı genişletmek yerine daraltmak yolunu seçerek, sadece Türkiye'nin modernleşme projesinin bir parçası olan kent planlaması üzerinde duracağım.

Bu daraltılmış alanda bir değerlendirme yapmak için kavramsal bir hazırlığa girişmekte yarar vardır. Türkiye'nin kent planlaması deneyini genel bir çerçeveye oturtmak için önce Türkiye'nin modernleşme projesinin özellikleri üzerinde duracağım. Bu yazıda bir değerlendirme yapılmak istenildiği için ikinci olarak bir modernleşme projesinin nasıl değerlendiri-

1 John Friedmann, *Planning in the Public Domain*, Princeton University Press, Princeton, 1987, s. 51-87.

lebileceği üzerinde duracağım. Üçüncü olarak da Türkiye'nin kent planlama deneyini ele alarak bir değerlendirme yapmaya çalışacağım.

II. Türkiye'nin Modernleşme Projesinin Özelliklerinden Söz Edilebilir mi?

Kısaca özetlenirse modernleşme 17. yüzyıldan itibaren Avrupa'da oluşmuş bulunan toplumsal yaşam ya da organizasyon biçimidir. Bu oluşum kendi içinde dünyaya yayılma mekanizmalarını taşımaktadır. Modernleşme dört boyutuyla ve bunlar arasındaki gerilimlerle kavranabilir.[2]

Bunlardan biri ekonomik boyuttur. Modernleşmenin ekonomik yüzü dediğimizde, kapitalist ilişkiler içinde, inorganik enerjiye dayanarak üretim yapan sanayileşmiş bir toplumdan söz ediyoruz. Ürünler metalaşmış, emek ücretli hale gelmiş, liberalist mülkiyet anlayışı kurumsallaşmıştır.

İkinci boyut bilgiye yaklaşımdır. Toplumsal olguların doğru bir temsilinin yapılabileceğine, dolayısıyla nesnel bir toplumbilimin kurulabileceğine inanılmaktadır. Bu durumda dil, bu bilgiyi etkilemeden aktarabilen saydam bir aracı olarak görülmektedir. Değerler alanında ise evrensel olarak geçerli bir ahlak ve hukuk alanının kurulabileceğine inanılmaktadır.

Modernizmin üçüncü boyutu geleneksel toplum bağlarından kurtulmuş, kendi aklıyla kendini yönetebilecek bireyin doğmuş olmasıdır. Belirli bir yöreye bağlılığı azalmış, yer değiştirebilen, yani akışkanlığı artmış, eğitilmiş kişilerden oluşan bir toplum söz konusudur. Geleneksel bağlılıklardan kopmuş, bireyselleşmiş kişiler modern toplumun yurttaşı haline gelmişlerdir. Yani daha büyük bir toplumun anonim ilişkiler içindeki eşit üyeleri haline gelmişlerdir. Kamu yaşamına bir yurttaşlık sorumluluğuyla katılmaktadırlar.

Modernizmin dördüncü boyutu kurumsal yapısıdır. Bu tür ekonomik faaliyetlere sahip olan, bu tür bireylerden oluşmuş, kendi üstünde düşünen toplum yeni bir örgütlenme biçimi geliştirmiştir. Bunun özellikleri kısaca ulus-devlet olma ve demokratiklik olarak özetlenebilir. Yerel bağlamdaki toplumsal ilişki biçimini aşarak daha belirsiz ve yaygın bir mekânda, anonim toplumsal ilişki kalıpları oluşturulabilmesi için ulus kimliklerinin ortaya çıkması gerekmiştir. Kendisi için iyi olanı değerlendirebilen eşit bireylerden meydana gelen toplumun yönetimi demokratiklik ilkelerine göre kurulmak zorundadır.

Kısaca özelliklerini gördüğümüz, Avrupa'da ortaya çıkan modernleşme

---

2 Ernest Gelner, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, s. 6-28; Antony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1990; David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, Cambridge, 1989, s. 10-38.

modeli yapısal olarak bazı gerilimleri içinde barındırır. Bu gerilimlerden birincisi kapitalizmin eşitsizliği, sürekli yeniden üreten gelişme dinamiği ile demokratik ulus-devletin bireyler arası eşitliği öngören niteliği arasındaki uyumsuzluktan doğmaktadır. Modernleşmenin ikinci önemli sorunu kapitalizmin ulus-devlet sınırlarına sığmayışı, tüm dünyaya yayılma eğilimini taşımasıdır.[3] Yalnız kapitalizm değil, modernleşmenin düşün alanındaki evrensellik iddiası da ulus-devletin dışına taşmasını kolaylaştırmaktadır.

Modernleşme modelinin Avrupa'da doğduğunu ve evrensel geçerlilik savı taşıdığını gördükten sonra, Türkiye'nin modernleşme projesinin farklı özelliklerinin ne olduğunu sormanın bir anlamı var mıdır? Bu soruya ilk verilecek yanıt "hayır"dır. Oysa modernleşme projesinin nasıl yaşama geçebileceği üzerinde düşünülmeye başladığında bu soru anlam kazanmaya başlar.

Modernleşme projesi Avrupa dışındaki ülkelerde iki farklı yoldan uygulamaya geçmektedir denilebilir. Bunlardan birincisi kapitalizmin işleyişinin yarattığı yayılmacı etkilerdir. İkincisiyse bir yandan Batı'nın üstünlüğünün ve yeni düşüncelerinin etkisi altında kalan yönetici elitlerin, öte yandan kapitalist sistemin işleyişinin gerektirdiği ve yarattığı ticaret burjuvazisinin işbirliği içinde, reformist kurumsal yeniden düzenlemeler ve eğitim yoluyla, yani bir tür sosyal mühendislik uygulamasına gidilmesidir. Bunlardan birincisi kendiliğinden olan bir değişme görüntüsündedir. Bunun başaramadıklarını ikinci tür, çoğu kez "tepedenci" diye adlandırılan müdahaleler gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Bir yandan kapitalist merkezi oluşturan ülkelerin sürekli bir gelişmeyle kendini yenileme içinde olması, öte yandan sosyal mühendislik yoluyla yaratılmak istenen değişmelerin başarısının sınırlı kalması, kapitalist merkez dışındaki ülkeleri sürekli olarak bir modernleşme açığıyla karşı karşıya bırakmaktadır. Bu da aşama aşama yeni modernleşme projelerinin uygulanmaya konulması demektir. Eğer modernleşme projesinin uygulamasına böyle bir bakış açısıyla yaklaşılırsa, bir ülkenin modernleşme projesinin kendine özgü yanlarından söz edilebilir. Modernleşme projesinin hangi aşamalardan geçerek ne türdeki ve ne kapsamdaki müdahalelerle uygulamaya konulmaya çalışıldığı bu farklılıkları ortaya çıkaracaktır.

III. Türkiye'nin ya da Bir Başka Gelişmekte Olan Ülkenin Modernleşme Projesi Nasıl Değerlendirilebilir?

Siyasetçiler, siyasal bilimciler, tarihçiler, toplumbilimciler, felsefeciler, son iki yüzyıldır modernleşme projesini şöyle ya da böyle bir değerlendir-

3 David Held, "Democracy: From City-states to a Cosmopolitan Order?", David Held (ed.), *Prospects for Democracy*, Polity Press, Cambridge, 1993, s. 13-53.

meye tabi tutmaktadırlar. Bu değerlendirmeler değerlendiren kişinin modernleşme projesine karşı başlangıçtaki ideolojik tutumuna, kendisini o toplumun dışında ya da içinde görmesine, toplumların ilerlemesine ve demokratikliğine farklı olumlulukta değerler yüklemesine bağlı olarak farklılaşmaktadır.

Birinci tür değerlendirmeler modernleşme projesini hiç sorgulamayan, kendisini o toplumun dışında tutmaya çalışan, toplumların modernleşme çizgisinde ilerlemesine çok ağırlık veren bir yaklaşım içinde olanlardır. Bu durumda değerlendirici, ilgisini hemen hemen sadece modernleşme açığının büyüklüğü üzerinde toplamıştır. Modernleşme projesi yaşama geçirilebildiği ölçüde başarılı olunacaktır. Bu bakış açısına göre demokratik toplum modernleşmenin sonunda ulaşılacak bir hedeftir. Geleneksel toplumdaki kişiler geçmişin bağlarından koparılıp birey-yurttaş yaratıldıktan sonra demokrasiye geçilebilecektir. Piyasa süreçleri bu bağları koparacak güçte etkili olmuyorsa, bir süre için bu kopmayı gerçekleştirecek baskıcı pratikler meşru görülebilecektir.

İkinci tür değerlendirmeleri yapanlar da modernleşme projesinin öngördüğü toplumsal düzeni ya da yaşantı biçimini sorgulamazlar. Kendilerini bu dönüşümü gerçekleştiren toplumun dışında tutarak yaşanan dönüşümün araçlarını modernleşmenin bir değeri olan demokratiklik açısından sorgularlar. Eğer piyasa güçleri kişileri geçmişteki toplumsal bağlarından koparıyorsa, buna paralel olarak toplumda kişilerin istekleriyle demokratik süreçler içinde bir değişme ortaya çıkıyorsa, bu iyi bir şeydir. Ama elitlerin tepedenci yaklaşımlarla bu değişmeyi gerçekleştirmeye çalışması meşruiyetin dışına çıkmak olarak değerlendirilecektir. Modernleşme açığı onların temel ilgi alanları değildir. Ya kendiliğinden olan modernleşmenin uzun erimde daha hızlı ve sağlıklı olacağına inanırlar, ya da modernleşme açığının kapatılmasının hızlandırılması onları ancak zorlayıcı olmamak koşuluyla ilgilendirir.

Bu tür kendiliğinden gerçekleşecek bir modernleşmeye razı olmanın bir başka biçimiyse tarihsel olmayı yüceltmek biçiminde ortaya çıkmaktadır. Bu bakış açısı içinde toplumun elitleri toplumun dışına çıkarılarak bir değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu elitlere modernleşme yolunda değişmeyi zorlayıcı, toplumun tarihselliğini yok edici aktörler olarak bakılmaktadır. Bu bakış açısına göre, en sağlıklı gelişme toplumların kendiliğinden evrimsel gelişmeleridir. Bu evrimsel çizgiyi bozmak tarihin dışına çıkmak olmaktadır. Tarihin öznesi olma hakkı sadece kitlelere tanınmaktadır.

Üçüncü tür değerlendirmeler gerçekte modernleşmeyi yadsıyan, geçmişin yaşam biçimini savunan ve modernleşmenin sonunda ortaya çıkan

yaşam biçimini eski değerler açısından eleştirmeye çalışan yaklaşımlardır. Bunlar genel olarak toplumun dışına çıkan kişinin değil, onun içinde kalanın değerlendirilmesidir. Pozitivist bir bilgi anlayışına sahip olmadığı için kendisini toplum dışında tutamaz. Değerlendirmesi de, nesnel olduğu iddia edilen bilgiye dayanmayıp geçerliliği öznellikler arası olmayla kurulmuş bilgilere dayandığı için, kınama ya da gülünçleştirme eksenine oturacaktır. Bu bakış açısı çoğu kez desteğini öznellikler arası temelde değişmez olduğu iddia edilen dini bilgiden almaya çalıştığı için, buna uyumsuzluk konusunda yapılan değerlendirme bir kınama niteliği kazanmakta, bu yolla geçmişin yaşam biçimine dönüş için toplumda bir cemaat baskısı ya da çoğunluk baskısı yaratmaya dönük olmaktadır.

Gerçekte modernleşmenin maddi alanda sağladığı başarı karşısında, bu üçüncü tür değerlendirmenin ya da eleştirinin saf biçimiyle ileri sürülmesi olanağı bulunamamaktadır. Savunulan geçmişin yapısının bu başarıyı göstermediği açık hale gelmiştir. Bu durumda bu eleştiri, modernleşmenin ekonomik sisteme, doğa bilimlerine, teknolojiye ilişkin değerleri kabul edilerek diğer öğelerinin yadsınması biçiminde ortaya çıkmaktadır. Modernleşmenin teknik ve ekonomik yönünün toplumun geleneksel yapısı içinde de başarıyla çalışabileceği varsayılmakta, bu yolla toplumun kimliğinin korunacağı savunulmaktadır. Bu tür bakış açısının savunduğu geleneksel değerler içinde demokrasi yoktur. Demokrasi sadece toplumda sesini duyurabilmeyi sağlayan bir araç olarak değer kazanmaktadır. Bu savunmada olan bir değerlendirme çizgisidir, içeriğini modernleşmenin başarı düzeyi belirlemektedir.

Dördüncü değerlendirme çizgisi de modernleşme projesini yadsıma üzerine kurmuştur. Bu yadsıma üçüncü türdeki değerlendirme çizgisinden farklı bir yönde gelişmektedir. Geçmişe özlem duyan bir yadsıma değil, modernizmin ötesine geçen, bir anlamda modernizmle yetinmeyen bir eleştiridir. Bu yaklaşımın ilk biçimi sosyalizmin getirdiği eleştiridir. Temelde kapitalizmi yadsıyarak modernleşme projesinin eşitsizlik yaratan yönünü ortadan kaldırıp modernleşme projesinin iç gerilimini yok etmeye çalışmaktadır.

Bu tür yaklaşımın ikinci aşaması eleştirel kuramda bulunabilir. Dünyada postmodernist düşüncenin gelişmesi, modernizmin toplumu varolan tek seçeneğe hapsettiğini, baskıcılığın aracı haline gelebileceğini ortaya koydu. Bu eleştiri modernizmin sınırlamalarını ortaya koyuyor, insanı özgürleştirmeyi amaçlıyordu. Ama insanı sadece duygusal tepkiye, aşırı derecede o ana hapseden yapısı, işleyebilen bir demokrasinin kurulmasına olanak vermiyordu. Aydınlanmanın akılcılığı insanı dini dogmaların baskısından kurtarmıştı. Ama daha sonra araçsallaşan akılcılık insanları varolan

düzene hapsedici hale gelmişti. Akılcılık kendisini yenileyerek insanları ikinci kez özgürleştirmek göreviyle karşı karşıya kalıyordu. Bunu gerçekleştirmek de eleştirel kurama düşecekti. Toplumda değişebilecek olan ama değişmez olarak gösterileni, değişebilecek olandan ayıracaktı. Toplumbilimin nesnel olarak değil, ancak öznellikler arasılıklara dayanarak kurulabileceğini kabul eden bir yaklaşım içinde, modernleşmenin toplum dışından bir eleştiri olanağı kalmayacak, eleştiri daha çok o durumun parçası olarak yapılabilecekti.

Böyle bir dördüncü kategorinin varlığı modernleşme projelerinin değerlendirilmesini büyük ölçüde modernleşmenin kendi çizgisine hapsolmaktan kurtaracaktır.

IV. Bir Modernleşme Projesi Olarak Kent Planlamasının Türkiye'deki Encamı

Genellikle kent planlamasının, piyasa mekanizması içinde ve liberalist mülkiyet anlayışına uygun olarak gerçekleşen sanayileşmenin ortaya çıkardığı sanayi kentinin sorunlarına bir tepki olarak geliştiği söylenir. Oysa planlamanın modern toplumlarda bireysel alandan farklılaşmış bir kamusal alanın oluşmasıyla ilişkisini de unutmamak gerekir.[4] 1848'e kadar kent planlamasının ütopist evresi büyük ölçüde sosyalizm akımıyla iç içe gelişmiştir. 1850'ler sonrasında burjuvazi, sanayi kentinin sorunlarını çözmeyi kendisi için hayati olarak görmeye başlamıştır. Buna hem sosyalist hareketin yayılmasını engellemek, hem de kente yatırılan sermayeyi değerlendirmek bakımından önem veriyordu. Kent planlaması iki yönde gelişti. Birincisi İngiltere'de çıkarılan sağlık yasalarıyla kenti sağlıklı hale getirmeye çalışan pragmatist yaklaşımdı. İkincisi ise 1860'larda III. Napolyon'un ve Haussmann'ın Paris'teki uygulamalarının gösterdiği yoldu. Modernizm tüm yıkıcı yüzünü bu uygulamalarda gösteriyordu. Bu tür planlamaya karşı eleştiriler 1890'larda çok yönlü planlama tutumlarına yol açtı. Bunlar arasında Beaux-Arts çevresinde "Güzel Kent" akımı, Ebenezer Howard'ın "Bahçe kent" ütopyası, Camillo Sitte'nin tarihi çevreye duyarlı yaklaşımı, Berlage'ın Amsterdam'daki uygulamaları, Tony Garnier'in "cité Industriel"i sayılabilir. 1910'lardan sonra daha çok güzel kent üzerinde toplanan eleştiriler "pratik kent" ya da "etkin kent" yaklaşımının gelişmesine yol açtı. Kent planlaması mimarlıktan ayrı bir disiplin olarak gelişmeye başladı. Modernizmin kendi bilim anlayışıyla tutarlı olan kent planlamasının esas gelişimi bu dönemde oldu. Denilebilir ki modernizmin kent planlama

4 Jürgen Habermas,"Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü", *Defter*, Nisan-Temmuz 1991, No:16, s. 53-63.

anlayışı en gelişmiş ifadesini CIAM'ın 1933'te hazırladığı Atina Anlaşması'nda ifadesini buldu.[5]

Modernizmin bu aşamadaki kent planlaması, kentlerin sadece kişilerin çıkarları doğrultusunda gelişmesinin sağlıksız olduğu, kamu yararı açısından bu sürece müdahale edilmesi gereğinden yola çıkar. Kentler sağlıklı özgür bireylerin yaşadığı yerler olacak, dolayısıyla insani ölçek esas alınacaktır. Bu planlama anlayışında kent ve çevresi sosyoekonomik ve politik bir bütünlük olarak görülmektedir. Bu organik bütünlüğün planlaması bölge ölçeğinden başlayacaktır. Kent mekânı planlanırken oturma, çalışma, dinlenme ve dolaşım mekânları ayrılarak planlanmalıdır. Bu işlevler kent mekânında *zoning* kararlarıyla birbirinden ayrılmalıdır. Bu ayrımın temel amacı kentte yaşayanlara sakin oturma mekânları sağlayabilmektir. Bu planlamada en çok önem verilen işlev konut alanlarıdır. Konutlar kentin sağlık koşulları bakımından en uygun alanlarında, düşük yoğunluklu olarak, yeterli sosyal donatıyla ve komşuluk birimleri halinde tasarlanacaktır. Kent içinde işyerleri, iş merkezleri, küçük sanatlar ve organize sanayi, kent morfolojisine (yani bilime) uygun olarak, işyeri ile oturma yerleri arasındaki uzaklıkları kısaltacak biçimde yerleştirilmelidir. Kent içinde yaşayanlara boş vakitlerini değerlendirme alanları ayrılmalıdır. Kent içinde kademelenmiş bir yol sistemiyle motorlu araçların dolaşımı rasyonalize edilmelidir. Yaya dolaşımı olabildiğince motorlu araç trafiğinden ayrılabilmelidir. Kent planlaması tarihi eserlerin tahribine neden olmamalıdır. Genel olarak kentin yirmi yıllık gelişmesinin tahmin edilebileceği ve buna göre yerleşme biçiminin tasarlanabileceği, kent yönetimlerinin bir yandan yatırımlarını programlayarak, öte yandan yapı süreçlerini denetleyerek bu planları uygulayabileceği varsayılmaktadır.[6]

Batı'nın kent planlaması konusunda geliştirdiği modernleşme projesi kaba çizgileriyle böyle özetlenebilir. Bu modernleşme projesinin Türkiye'ye yansıması üç özelliğiyle dört ayrı dönemde ele alınabilir. Bu proje, her dönemde toplumun kente nasıl baktığı, kent planlamasının plancılar ya da ilgili uzmanlarca nasıl algılandığı, uygulamada ne kadar yaşama geçtiği bakımından incelenebilir. Dönemleme ise 1) 19. yüzyılın ikinci yarısından Cumhuriyet'e kadar geçen süre, 2) Cumhuriyet'in ilk yıllarından 1950'lerin ikinci yarısına kadar geçen süre, 3) 1950'lerin ikinci yarısından 1980'lerin başına kadar geçen süre, 4) 1980 sonrası olarak yapılabilir.

---

5 Leonardo Benevolo, *The Origins of Modern Town Planning,* The M.I.T Press, Cambridge, 1971; Howard Saalman, *Haussmann: Paris Transformed,* George Braziller, New York, 1971; Sigfried Gideon, *Space Time and Architecture,* Harvard University Press, Cambridge, 1954, s. 682-703.

6 *Atina Anlaşması,* İmar ve İskân Bakanlığı Mesken Genel Müdürlüğü, Ankara, 1969.

19. yüzyılın ikinci yarısından Cumhuriyet'e kadar uzanan birinci dönemde kent planlamasının Osmanlı İmparatorluğu'na bir modernleşme projesi olarak girişi, Batı'da kent planlamasının 1850'lerde sağlık yasaları çıkartılarak pragmatik kanaldaki gelişmesine benzer biçimde, bir yasalar ve yönetmelikler şehirciliği biçiminde olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu sanayileşmediği için kent planlaması da sanayi kentine tepki olarak ortaya çıkmamıştır. Bu nedenle sanayi kentine karşı gelişen ütopyaların Osmanlı İmparatorluğu'nda yankı bulması söz konusu değildir. Osmanlı dönemindeki yönetmelikler ve yasalar şehirciliği yine de Batı'da yaşanan sanayileşmenin sonuçlarından dolaylı olarak etkilenmiştir. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı'ya çevreselleşerek eklemlenmesi, Osmanlıların ekonomik ve toplumsal yapısında yarattığı değişmeye paralel olarak kentlerde de bir değişme yaratıyordu. Özellikle önemli liman kentlerinde değişen ticaret biçimi ve reform geçiren Osmanlı yönetimi, kentlerin değişen dış bağlantıları, geleneksel merkez dışında yeni bir modern merkezin doğmasına neden oluyordu. Kent içi ilişkilerin yaya olarak kurulması terk ediliyor, ilişkileri artık araba ve tramvay gibi toplu ulaşım araçları sağlıyordu. Kent nüfuslarında çok yüksek olmasa da ortaya çıkan önemli artışlar kentlerde yeni alanların iskâna açılmasını gerektiriyordu. Toplumsal yapıdaki yeni katmanlaşma konut alanlarının prestij sıralamasını ve sadece "millet" esaslı farklılaşmasını değiştiriyordu. Bu değişmelere paralel olarak da kent toprağı spekülatif faaliyetlere konu oluyordu. Ayrıca, Osmanlı kentlerinin, özellikle de İstanbul'un ahşap konut mahalleleri sık sık çok büyük yangın felaketleriyle de karşılaşıyordu.

Osmanlı imar mevzuatı da temelde böyle bir yapı değişikliği geçirmeye başlayan kentlerin sorunlarına çözüm bulmak için gelişmişti. Yeni kent içi ulaşım biçiminin gelişmesine olanak vermek için yolların nasıl genişletileceği, yeni alanların nasıl yerleşmeye açılacağı, yangın tehlikesinin nasıl önleneceği gibi pratik sorunlara yanıt aranıyordu. Bu pratik sorunların yanı sıra bu dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda da özel ve kamusal alanların farklılaşmasının başladığını unutmamak gerekir. Yani salt bir Batı'ya öykünmeci gelişme söz konusu değildi, ama kuşkusuz Batı'daki kent düzenlemelerinin etkisi vardı. İlk ebniye [binalar] nizamnameleri çıkmadan Mustafa Reşid Paşa'nın İngiltere'den yazdığı mektuplarda Batı kentlerinin geometrik yol ağlarından, yangınlardan etkilenmeyen kâgir binalarından söz ediliyordu. Bunlar daha sonra ebniye nizamnamelerine de yansıdı.

Bu aşamada yapılan planlama çalışmaları tüm kenti bir bütün olarak düzenleyen planlardan çok yangın yerlerine, açılacak yeni yerleşme alanlarına ve yol çevrelerine, modernleşmenin getirdiği bir alan kullanışı olan parklara ilişkin mevzii planlar olmuştu; planlama daha çok bir harita mü-

hendisliği faaliyeti olarak görülüyordu. Yasa ve yönetmeliklerin çıkarılmasına karşın, yeterince kurumsallaşmamıştı. Özellikle bu dönemin Batı'daki modernleştirici kent planlaması, kendi kent vizyonunu yaşama geçirmek için büyük ölçüde yıkıcı, geçmişi tasfiye edici nitelikteydi (Haussmann'ın Paris uygulamasında olduğu gibi). Yasa ve yönetmeliklere bakıldığında Osmanlı döneminin modern kent planlama projesi de geçmişteki kentsel dokuları tasfiye edici nitelikteydi. Ama bu özelliğinin yeterince ortaya çıkmamasının değişik nedenleri vardır. Bunlardan birincisi tasfiyenin imardan çok yangınlarca gerçekleştirilmiş olmasıdır. İkincisi kent planlarının tüm kent için yapılarak bunu gerçekleştirecek kaynaklarla donatılmış güçlü yerel yönetimlerin oluşmamış bulunmasıdır. Kuşkusuz bu da imparatorluğun ekonomik gelişmişliğiyle yakından ilişkilidir. Ama kaynak bulunabildiğinde Ahmed Vefik Paşa'nın Bursa'daki, Cemil Topuzlu Paşa'nın İstanbul'daki uygulamalarında modernist kent planlaması anlayışının bu yüzü de kendisini zaman zaman göstermiştir.[7]

Osmanlı döneminin bu modernist kent projesine karşı toplumda doğan eleştiriler nasıl değerlendirilebilir? Birinci bakış açısı modernleşmeyi sorgulamayan, uygulamaları modernleşme açığı açısından değerlendiren ele alıştır. Böyle bir vurgulama yapılmış mıdır? Dönemin yöneticileri ya da aydınları zaman zaman Osmanlı kentlerini Batı kentleriyle karşılaştırarak böyle bir açıktan yakınmışlardır. Ama bu konuda özel bir vurgulama bulunmayışının iki nedeni vardır. Birincisi, Osmanlı modernleşmesi sıkılgan bir modernleşmedir; modern kenti, kendi modernleşme projesinin bir parçası olarak açıkça sunmamıştır. İkincisi ise kentlerin tümünü kapsayan planların yapılmamış olmasıdır. Böyle bir plan olmayınca açıkça ölçülebilecek bir modernleşme açığı yoktur. Osmanlı kentsel modernleşme projesinin açığının en belirgin görülebileceği alan ahşap konutlardan kâgir konutlara geçilmesi olmuştur. Ama kâgir konutlar pahalıdır. Halkın ödeme gücünün dışındadır. Yönetmeliklerde ödeme gücü olmayanların "az uzacık yerlerde" ahşap konut yapmasına göz yumulacağı açıkça belirtilmiştir. Bu yumuşak bir modernleşme projesidir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda genelde modernleşmeye karşı koyan çevrelerin bulunmasına karşın, kent planlamasının özellikle geçmişi tasfiye eden özelliklerine güçlü tepkilerin oluşmadığı, alternatif bir projenin or-

7 İlhan Tekeli, "Türkiye'de Kent Planlamasının Tarihsel Kökleri", Tamer Gök (ed.), *Türkiye'de İmar Planlaması*, ODTÜ Şehir ve Bölge Planlama Bölümü, Ankara, 1980, s. 8-112; İlhan Tekeli, "Development of Urban Administration and Planning in the Formation of Istanbul Metropolitan Area", İlhan Tekeli et al. (ed.), *Development of Istanbul Metropolitan Area and Low Cost Housing*, Türk Sosyal Bilimler Derneği, İstanbul, 1992, s. 3-27.

taya konmadığı söylenebilir. Bunun çeşitli nedenleri vardır. Osmanlı kentinin modernleşme projesi büyük ölçüde yangınlar sonrasında uygulanmıştır. Bu durum tepkileri azaltıcı bir etki yapmıştır. Ama Cemil Topuzlu örneğinde olduğu gibi kaynak bulabilmiş ve imar operasyonlarına, yani yıkımlara girebilmiş modernleşmeciler özellikle dini yapılara, mezarlıklara dokunduklarında bazı tepkilerle karşılaşmışlardır. Ama bu tepkiler de alternatif bir kent imajının savunulmasından çok o özel durumla sınırlı kalmıştır. Bu konuda bir karşı eleştirinin gelişmemiş olması belki de kent planlamasının Batı'dan alınan teknoloji ve mühendislik bilgileriyle yakından ilişkili görülmesi yüzündendir.

Eğer Batı'da kentin modernleşmenin mekânı olarak düşünüldüğü göz önüne alınırsa, modernleşme karşıtlarının bu dönemde kente karşı bir tepki geliştirip geliştirmediği sorulabilir. Modernleşmeye karşı olanlar tümden kente karşı çıkmaktan çok Osmanlı kentinde modern yaşam biçimlerinin yoğunlaştığı bölgeleri eleştirmişlerdir. Buna karşılık kentin kendi yaşadıkları bölümlerini yüceltmişlerdir; çünkü bu gruplar eskiden beri kentli olanlardır.

İkinci dönem Osmanlı İmparatorluğu'ndan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişle başlamıştır. Bu dönemle birlikte Türkiye'nin modernleşme projesinde ve bunun içinde mekânsal örgütlenmede önemli değişmeler meydana gelmiştir. Yeni tutum Osmanlı modernleşmesine göre daha köktencidir. Özellikle 1926'dan sonra Ziya Gökalp'çı sentezci Batılılaşma yaklaşımlarının yerini Batı'ya tam bir yönelme almıştır. Bu yeni proje difüzyonist bir Batılılaşmaya da razı değildir; bütüncül bir modernleşme projesidir. Ama aynı zamanda da Batı'nın güdümünden kurtulmayı içermektedir. En iyi anlatımını belki de "Batı'ya rağmen Batılılaşma" ibaresinde bulmuştur.

Bu çok yönlü modernleşme projesi içinde mekânsal düzenleme öğeleri önemli bir yer tutar. Bu proje içindeki ulus-devletin niteliği Batı'nın ulus-devletinden önemli bir farklılık gösterir. Piyasa mekanizması içinde sanayileşen bir ülkenin pazar bütünlüğünü sağlarken oluşturduğu ulus bilincine dayanmaz. Bir imparatorluğun parçalanması sırasında ortaya çıkmış, ulus bilinci büyük ölçüde yeniden inşa edilecek bir ulus-devlettir. Ulus-devlet siyasal olarak kurulmuş olmasına rağmen, toplumsal bilinç düzeyinde yeniden oluşturulacaktır. Batılı, ama onun denetiminde olmayan bağımsız bir ulus-devlet kurulacaktır. Bunun başarılabilmesi için Cumhuriyet yönetimi mekânsal stratejilere önemli roller vermiştir. Bunlardan belki de en önemlisi başkentin Ankara'ya taşınmasıdır. Üç imparatorluğa başkentlik etmiş İstanbul'un bırakılarak Ankara'nın başkent ilan edilmesi radikal bir karardır. İstanbul ülkenin Batı'yla en sıkı eklemlen-

miş, bir bakıma en çok Batılılaşmış kesimidir; reddedilmiş olması, Osmanlı Batılılaşması'nın yozlaşmış olarak görülmesi, yeni ya da "gerçek" bir Batılılaşma modelinin aranmakta olmasıyla yakından ilişkilidir. Bu ulusalcı Batılılaşma'nın örneğini İstanbul'da geliştirmenin olanaklı olmadığı düşünülmekte, bu örnek Ankara'da yaratılmak istenmektedir. Anadolu'nun ortasında, yozlaştırıcı etkilerin uzağında, Ankara'da "gerçekten" aydınlanmış bir ulus-devlet yaratılacaktır.[8]

Bu modernleşme projesinde Ankara kentinin planlanması ve öngörülen yaşantı kalıbı önemli bir yer tutar. Cumhuriyet'in hemen sonrasında Birinci Ulusal Mimarlık akımı doğrultusunda yapılan uygulamanın durdurulması, 1928'de açılan uluslararası yarışmayı da Herman Jansen'in kazanmasından sonra girişilen planlama çalışmalarıyla böyle bir arayış bilinçli bir kanala dökülmüştür. Cumhuriyet'in modern kentsel yaşantı imajı, düşük yoğunluklu bahçeli evlerden oluşan bir kent dokusudur. Bu, sanayi kentine bir tepki olarak gelişmiş "Bahçe Kent" ütopyasının Türkiye'ye yansımasıdır. Oysa Türkiye böyle bir sanayi kenti deneyi yaşamamıştır. Türkiye'deki aydınların Avrupa deneyleri de Paris ve benzeri büyük Avrupa kentlerinin yoğun merkezleridir. Böyle bir imaj yerine "Bahçe Kent" imajının benimsenmiş olması üzerinde de durmak gerekir. Bu, belki İstanbul'un modern kesimindeki yaşantıya duyulan bir tepki, bu tepkinin doğasında bulunan safiyet arayışının toprakla bağların korunmasında bulunması gibi nedenlere dayandırılabilir. Tartışmamız bakımından önemli olan, bu seçimlerin gerekçelerinin Avrupa'dakinden farklı nedenlerle yerel olarak yeniden üretilmiş olmasıdır.[9]

Önce Ankara'da denenen kent planlaması, 1930'larda çıkarılan Belediye, Umumi Hıfzıssıhha, Yapı ve Yollar kanunlarıyla, tüm kentler için zorunlu hale getirilerek kurumsallaştırılmıştır. Ayrıca mimarlık ve mühendislik mesleği için çıkarılan yasayla da kentlerde bina yapımı diplomalı meslek adamlarının tekeline verilmiştir. Pratikte tam uygulanamamış olsa da bu yasayla bina yapımı gelenekten koparılmış, meslek sahiplerinin tasarımına teslim edilmemiştir. Kuşkusuz bu pozitivist bir düşünce biçiminin sonucudur. Yapı ve Yollar Kanunu gerçekte bir imar yasası olmaktan çok bir imar talimatnamesi düzeyinde ayrıntılı düzenlemeler getirmektedir. Bu da Cumhuriyet'in modern kent imajını daha ayrıntılı olarak belirleme isteğinin bir işareti olarak yorumlanabilir. Yeni dönemde "güzel kent" anlayışının Türkiye'de yayılmaya başlamasının sonucu olarak planlama ha-

---

8 Gönül Tankut, *Bir Başkentin İmarı, Ankara (1929-1939)*, ODTÜ Mimarlık Fakültesi, Ankara, 1990.

9 İlhan Tekeli, Selim İlkin, *Bahçeli Evlerin Öyküsü*, Kent-Koop, Ankara, 1984.

rita mühendislerince değil, mimarlarca yapılması gereken bir iş olarak görülmeye başlamıştır. Artık kentin parçalarının planlamasıyla yetinilmemekte, kentin tümü planlanmaktadır. Bu planlama genellikle geçmişte varolan kent dokularına saygılı olmayan modernist bir planlamadır. Yeni kesimlerde bahçeli evler düzeni önermektedir. Belediyelerin mali güçlerinin sınırlılığı yüzünden, bunun uygulanabildiği kesimler genellikle yeni mahalleler olmuştur. Tarihi kesimlere uygulanamadığı için de, bu planlamanın tahrip edici yüzü pratikte etkili olmamıştır.

Cumhuriyet'in modernleşme projesindeki ilginç gerilimlerden biri, piyasa mekanizması içindeki sanayileşmenin ya da gelişmenin eşitsizlikçi yüzü ile modernleşmenin yurttaşa ilişkin projesinin eşitlikçi yaklaşımının nasıl uzlaştırılabileceği konusunda doğmuştur. Bu uzlaştırmayı gerçekleştirme işlevi "halkçılık" ilkesine yüklenmiştir. Bu dönemin halkçılığı bir yandan yönetimin meşruiyetinin halka dayandırılması, halkın yasalar karşısındaki eşitliği gibi yurttaşa ilişkin öğeler taşırken, öte yandan toplumun içinde ekonomik ve sosyal eşitsizliklerin doğmasına ya da var olan eşitsizliklerin bir çatışmaya neden olmayacağını kanıtlamaya dönük öğeler taşımaktadır. Halkçılığın bu ikinci tür öğeleri arasında Durkheim'cı bir dayanışmacılık anlayışıyla ekonomik sınıflar arasında çıkar çatışmasının olmadığını savunmak, kent ve köy arasındaki farklılıkları da köycülük akımını ve köylüyü yücelterek aşmaya çalışmak sayılabilir. Bu dönemin köyü yüceltmesi ilginç bir durum ortaya çıkarmaktadır. Modernleşme projesi temelde bir kent projesi olmasına karşın, Türkiye'de köycülük akımına kaynaklık edecektir. Bunda dönemin İtalya'sından esintiler sezmek olanaklıdır.[10]

Modernleşmeci bir atılımla, aralarında çıkar farklılıkları olmayan yurttaşların oluşturdukları bir toplumun yaratılması bu dönemde tek parti yönetiminin de gerekçesini oluşturmuştur. Tek parti yönetimi ise daha sonraki dönemlerde bu dönemin modernleşmesinin eleştirisinde demokratiklik ölçütünün ön plana çıkmasına neden olacaktır. Ama kent planlaması açısından Türkiye'nin modernleşme projesini ele aldığımızda, daha önce üzerinde durduğumuz eleştirel pozisyonların hiçbirinin alternatif bir kent planlaması önerisi ya da yaklaşımı üretmediği görülür. Eleştiriler, modernleşmeyi benimseyen ve modernleşme aracını ön plana alan kesimlerden gelmiştir. Bu eleştirinin bir bölümü hazırlanan planların uygulanma-

10 İlhan Tekeli, "Türkiye'de 19. Yüzyıl Ortalarından 1950'ye Kadar Kentsel Araştırmaların Gelişimi", Sevil Atauz (ed.), *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara, 1986, s. 239-269; İlhan Tekeli ve Gencay Şaylan, "Türkiye'de Halkçılık İdeolojisinin Evrimi," *Toplum ve Bilim*, no. 6-7, Yaz-Güz 1978, s. 44-86.

yışı üzerinde yoğunlaşmıştır. Bir bölümü kentsel arsa rantlarını denetim altına almadan modernleşme projesini uygulamaya çalışmanın yarattığı sorunlar üzerinde durmakta, diğer bir bölümü yerel yönetimlerin güçsüzlüğünün yarattığı modernleşme açığını ele almaktadır. Modernleşmenin temsilcisi olarak görülen kent planlamasının geçmişi ortadan kaldıran özelliğine karşı tepkiler de, Atina Anlaşması'nda modern kent planlamasının koruma değerlerini benimsemesine paralel olarak, modernleşme yandaşlarından gelmiştir ve modernleşme anlayışının içeriğini geliştirmeye dönük bir eleştiridir.

Türkiye'nin kent planlamasındaki modernleşme projesinin üçüncü aşaması olarak 1950'den 1980'e kadarki dönem ele alınabilir. Bu dönemde bir yandan tek partili bir siyasal yaşama geçilmesi, öte yandan Türkiye'de hızlı bir kentleşmenin yaşanmaya başlaması, modernleşme projesinde önemli değişiklikler ortaya çıkarmıştır. II. Dünya Savaşı sonrasında Türkiye modernleşme projesini yadsımamış, ama niteliğini değiştirmiştir. Bu değişiklik temelde çok partili demokratik bir rejime geçilmek istenmesinden kaynaklanmıştır. Bunu dünya siyasal konjonktüründeki değişmeler kadar, daha önce üzerinde durduğumuz modernleşme projesinin iç gerilimine de bağlamak olanaklıdır. Bu dönemde modernleşme projesinin ekonomik boyutundaki değişme tarımsal alanın pazar için üretime geçmesini sağlamak bakımından çok önemli bir gelişme sağlarken, sanayi alanında oldukça sınırlı kalmıştır. Özel sektöre verilen önceliğin artmasına karşın, ekonomi büyük ölçüde ithal ikamesiyle karma ekonomik bir yapı içinde sanayileşmesini sürdürmeye çalışmıştır. Modernleşme projesinin en çok değişen boyutu yurttaşa bakış açısı ya da halkçılığın siyasal pratik içinde yeniden yorumlanması olmuştur. Paternalist bir halkçılık anlayışından büyük ölçüde halkın kısa erimli isteklerinin yönlendirdiği bir "popülizm"e geçiş yaşanmıştır. Siyasal sistemin halkın isteklerine duyarlılığı, anonim ilişkiler içinde hakkını savunan yurttaşın geliştirilmesiyle değil, böyle bir bireyin doğmasını zorlaştıran patronaj ilişkileri içinde siyaset yapılarak sağlanmaya çalışılmıştır. Bu biçimde de olsa toplumun değişmelerden etkilenen kesimi genişlemiştir.

Modernleşme projesi bakımından önemli ikinci değişiklik çok hızlı bir kentleşmenin yaşanmasıdır. Hızlı kentleşme modernleşme projesi bakımından çok değişik sorunlar yaratmaktadır. Cumhuriyet'in meşru gördüğü kentsel normlara uygun altyapı ve konut üretiminde hem toplumun, hem de kente yeni gelenlerin kaynaklarının yetersizliği gecekondu mahallelerini ortaya çıkarmıştır. Hızlı kentleşmeyle birlikte modernleşme projesinin karşılaştığı tek sorun fiziki çevredeki emrivakiler değildir. Kente kırdan gelen büyük sayıdaki nüfusun modernleşmenin kalıpları dışın-

daki yaşantısı, modernistler için bu grupların kentli yaşamla nasıl bütünleştirileceği sorununu ortaya çıkarmıştır. Kente gelen yeni grupların değişik sorunlar yarattığının düşünülmesine karşın, yine de kentleşmeye modernleşme projesinin gerçekleştirilmesinde bir adım olarak bakılmıştır. Paternalist halkçılık döneminin köyü yücelten, kente karşı ideolojisi terk edilmiştir.

Gerçekte modernleşme projesi açısından gecekondunun yorumlanması üzerinde biraz daha durmakta yarar vardır. Kent planlamasına ilişkin meşruiyetin temelini oluşturan modernleşme projesinden vazgeçmeden gecekondunun varlığının nasıl korunduğu çok aydınlatıcıdır. Gecekondu türü yerleşmeler barakalar adıyla daha 1930'larda ortaya çıkmıştı. Dönem tek parti dönemidir; buna rağmen (bir kısmı zaman zaman yıkılsa da) gecekondulara göz yumulmuştur. Çok partili rejime geçişle birlikte de zaman zaman af yasaları çıkarılarak gecekondululara güvence verilmiş ve yasallaşmaları sağlanmıştır. Bu af yasaları incelendiğinde affın hep belli bir alan ve zamanla sınırlı tutulduğu, en azından yasalarda modernleşme normlarının korunmaya çalışıldığı görülmektedir. Gecekondu olgusu bir realite kabul edilerek bu süreci meşrulaştırma yoluna gidilmemektedir. Gerçekçi olmadığı bilinse de modernleşmenin normları meşruiyetin ölçütü olmayı sürdürmüştür. Patronajla yoğrulmuş bir popülizm uygulamasının mantığını bu yasalarda da açıkça gözlemek olanaklıdır.

Bir önceki dönemde Türkiye'nin modern kent imajında düşük yoğunluklu ve bahçeli konut alanlarının ön plana çıkarıldığını görmüştük. Kent planlamasıyla uğraşanların bu dönemde de aynı değerleri savunmalarına rağmen, gerçekleşen kent dokusu yüksek yoğunluklu ve altyapıları eksik apartman mahalleleri olmuştur. Bu durum, Türkiye'nin hızlı kentleşme döneminde kentlerin modern kesimlerinin yapsatçı denen küçük üreticiler eliyle geliştirilmek zorunda kalmasının sonucudur. Bu dönemde kentlerin mekândaki formunu bir yandan kent rantını ödemekten kaçınan gecekondular, öte yandan kent rantını en çoğa çıkarmaya çalışan yapsatçılar biçimlendirmiştir. Türkiye siyasetindeki popülizmin egemenliği her iki güdünün de birlikte gerçekleşmesine olanak vermiştir.

Bu süreçler yağ lekesi biçiminde büyüyen yüksek yoğunluklu kent dokuları geliştirirken, Türkiye'de özel otomobil sahipliğinin artmasıyla birlikte kentler ciddi trafik sorunlarıyla karşılaşmıştır. Sorunları çözebilmek ve kentlerin imarını demokratik süreç içinde bir siyasal yatırım olarak kullanmak isteyen Adnan Menderes'in 1957-1960 arasında İstanbul ve Ankara'da uyguladığı imar operasyonlarıyla Türkiye ilk kez modernleşmenin yıkıcı yönüyle karşılaşmıştır. Türkiye Haussmannvari uygulamalara yönelirken, Batı Atina Anlaşması'nı kabul ederek modernleşmenin yıkıcı yüzü-

nü büyük ölçüde ehlileştirmişti. Bu operasyonla Türkiye modernleşmenin geride kalmış yıkıcılığını uygulamaya sokuyordu.[11]

Menderes'in imar operasyonuna karşı çıkışlar ve yaşanan kentleşme sorunları Türkiye'de kent planlamasında yeni gelişmelere kaynaklık etmiştir. 1960'lara doğru artık kent planlamasının mimarlığa yakın bir sanat alanı olarak algılanmasından bir bilimsel faaliyet alanı olarak algılanmasına geçiş başlamıştır. Mimarlık eğitiminden bağımsız bir kent planlaması eğitimi kurumsallaşmıştır. Öte yandan modernizmin Atina Anlaşması'nda formüle edilen ilkeleri kent planlarını yönlendirmeye başlamıştır. Bu iki gelişme Türkiye'de "kapsamlı-rasyonalist" bir kent planlaması anlayışının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu gelişmeye aynı yıllarda Türkiye'de bir anlamda siyaset üstü bir ulusal planlama pratiğinin kurumsallaştırılmaya çalışılması da yardımcı olmuştur. Bu "kapsamlı rasyonalist" kent planlama çerçevesi dönemin dünyadaki anlayışını yakalamış olmakla birlikte, Türkiye'nin o dönemde karşılaştığı hızlı kentleşme olgusunun gerçekleriyle tutarsızdır. Böyle bir türbülanslı çevreye müdahale edebilmek için elverişli olmayan bir planlama yaklaşımıdır.

Bu yaklaşımın altında koyu pozitivist bir anlayış vardır. Kentlerin gelişmesi hakkında yeterli araştırma yapılır, bilgi toplanırsa, geleceğin kestirilebileceğine, kestirilen bu gelecekteki kent formunun değişik öğeleri arasında kuvvetli bir karşılıklı belirleyicilik bulunduğuna ve bu bütünlük plana yansıtıldığında kentin gelişmesinin buna uygun olacağına inanılmaktadır. Bu planlama süreci bir yandan çok uzun süreler almakta, öte yandan siyasal baskılarla planın önemli kararlarından biri değişik biçimde uygulandığında, en azından mantıksal olarak planın yeniden yapılmasını gerektiren bir iç rijitliği bulunduğu savunulmaktadır. Oysa hızla gelişen, emrivakilerle yönlendirilen bir kentte, hızla üretilebilen, esnek bir stratejik planlama yaklaşımına gerek vardır.

Bu dönemin kentsel planlama projesini genellikle modernleşme yaklaşımını benimseyenler eleştirmiştir. Planlamaya karşı çıkıştan çok planlamanın niye uygulanamadığı sorusuna yanıt bulmak için yapılan araştırmaların ortaya çıkardığı bu eleştiriler daha çok bilimsel olmak, eylem yönelimli olmak vb. özelliklerine göre sınıflandırılabilir. Modernleşmeye özellikle geleneksel değerleri korumak açısından karşı çıkan çevreler bu dönemde de ayrı bir kentsel planlama önerisi geliştirmemişlerdir. Hatta modernizmin en yıkıcı dönemi olan Menderes operasyonu, modernizm karşıtı çevrelerden alınan destekle yürütülmüştür. Bu dönem Türkiye de-

11 İlhan Tekeli, "II Dünya Savaşı Sonrasında Türkiye'nin Kent Planlaması Pratiğindeki Gelişmeler," Perihan Kiper ve Ü. Nevzat Uğurel (ed.), *İmar Planları Yapım ve Uygulama Süreçleri*, Şehir Planlama M.M. odası, Ankara, 1981, s. 1-19.

mokrasisinde ilk kez sol düşüncenin kendisini ifade etmek olanağını bulduğu yıllar olmuştur. Kent planlama literatüründe bunun etkileri, yine kent planlarının neden uygulanamadığı sorusuna aranan yanıtlarda, özellikle kentsel toprakta özel mülkiyetin varlığı ve toplumda kentsel rantlardan yararlanan çıkar gruplarının sergilenmesinde kendisini göstermiştir denebilir. Bu eleştirilerin Marksist düşüncenin tüm zenginliğinden yararlandığını söylemek zordur.

Dördüncü dönem olan 1980 sonrasında Türkiye'de modernleşme projesinin temelde sürdüğü, ama gerçekleşmesinin devletin yönlendiriciliği yerine daha spontane oluşumlara bırakıldığı, bunun da dünyadaki gelişmeler paralelinde modernleşmeden uzaklaşma eğilimi yarattığı söylenebilir. Türkiye 1980'e kadar korunmuş bir ekonomi içinde ithal ikamesiyle sanayileşme politikası izlerken bu tarihten sonra dışa dönük bir ekonomik politika izlemeye başlamıştır. Batı'dan korunmuş bir Batılılaşma değil, Batı'yla bütünleşip yarışarak gerçekleştirilecek bir gelişme amaçlanmaktadır. Bu politika, eşitsizliği artırıcı bir politikadır. Savunulması etik bir temelde değil, siyasetin estetize edilmesiyle yapılacaktır. Bu yönüyle de modernleşmenin siyaset yapma biçiminden uzaklaşma eğilimini taşıyacaktır.

Artık ülke nüfusunun yarısından fazlası kentlerde yaşamaya başlamıştır. Bir önceki dönemde oluştuğunu gördüğümüz gecekondularda yaşayanların ikinci ve üçüncü kuşakları kentte yaşamaktadır. Bu nüfus kentin tüm olanaklarından yararlanmakta, kentsel ranttan pay almaktadır, ama modernleşme projesinin beklediği kültürel dönüşümü gerçekleştirmemiştir. Arabesk müzik örneğinde olduğu gibi kültürel ürünlerini vermekte, piyasa kanalıyla yaygınlaştırarak kendisini yeniden üretme olanağını bulmaktadır. Böylece modernleşmeye doğru ilerleyen bir kültürel dönüşüm yerine farklı kanallarda gelişme yolu bulabilen ikili bir kültürel yapının sürekliliği olanaklı görülmeye başlamıştır.

Bu dönem gerçekte bir modernleşme projesi olan kent planlamasının sahneden çekilişini de gündeme getirmiştir. Türkiye'de kent planlamacısı yetiştiren bölümlerin sayısının artmasına karşın, bunların hünerlerinden gitgide daha az yararlanılmaktadır. Ankara dışındaki metropol alanlarda özellikle üst ölçekli planlama çalışmaları büyük ölçüde gündemden kaldırılmıştır. Planlama yetkilerinin yeterli teknik kadroların varlığına bakılmadan belediyelere bırakılmasıyla, çok keyfi müdahalelere açık bırakılmıştır. Ayrıca merkezi yönetim kent içinde turizm bölgeleri gibi alanlar ilan ederek kent planlarının bütünlüğünün parçalanmasında baş rolü oynamıştır. 1980 sonrasında Türkiye'deki kent planlaması okullarında hâlâ kentin bütünlüğünün okutulmasına karşın, pratikte varlığını sürdüren kent planları organik bütünler olmaktan çıkmış, mevzii planların kolajı haline gelmiştir.

Modernist kent planlamasının geri plana itilişinin bir başka göstergesi bu dönemde çıkarılan af yasalarıdır. Bu af yasaları kentin belli bir alanında, belli bir zaman için modernleşmeden vazgeçiş olmaktan çıkmış, tüm kentsel mekânı modernleşme anlayışı dışında dönüştüren bir nitelik kazanmıştır. Bu yasalar yalnız gecekondu alanlarındaki değil, tüm kentteki yasadışı yapılaşmayı meşrulaştırırken, gecekondu alanlarına yeni imar hakları vermiştir.

V. Son Bir Değerlendirme

Bir modernleşme projesi olarak Türkiye'nin kent planlaması deneyi özetlenmek istenirse, uygulamanın denetlenemediği, pratikte aşıldığı, ama bu aşmanın yeni bir projeye dönüşemediği, kent planlamasında meşruiyet temelini hâlâ modernleşme projesinin oluşturduğu söylenilebilir. Sanıyorum ki bu yargıda kolayca uzlaşılabilir.

Ama bunun yorumu ve nedenleri üzerinde uzlaşmak kolay değildir. Bu durum modernleşme projesinin gücünün mü, zafiyetinin mi göstergesidir? Bu projenin ancak sınırlı ölçüde uygulanabilmiş olmasının nedeni kente ilişkin modernleşme projesinin içeriğinin Türkiye koşullarında gerçekçi olmamasından mı, yoksa genel olarak modernleşme projesinin Türkiye'deki başarısızlıklarından mı kaynaklanmaktadır? Arsa piyasasında spekülatif faaliyetlerin engellenemeyişi, yurttaşa dayanan demokrasi pratiği yerine patronaj ilişkilerine dayanan demokrasi pratiğinin hakim olması örneklerinde olduğu gibi... Bu eleştirilere karşın modernleşme dışı bir kent planlaması seçeneğinin geliştirilmemiş olması bir olanaksızlığın ifadesi midir ?

Eğer bir kent planlamacısı eleştirel rasyonalist bir konumu benimsiyorsa, başka seçeneğin bulunmadığını kabul ederek kendisini modernizmin uygulanabilen kadarına razı olmaya hapsedemez. Durumu geliştirmek için, kendi üzerinde akılcılığını kullanacaktır. Bu, varolana razı olmamak, modernist projenin yeniden kuruluşunun yollarını aramaktan çok, yeni arayışları içermelidir.

SESSİZ DİRENİŞLER YA DA KIRSAL TÜRKİYE İLE MİMARİ YÜZLEŞMELER

GÜLSÜM BAYDAR NALBANTOĞLU

Modern Türk mimarlığı söyleminde "köy mimarisi" teması ısrarla tekrarlanıyor. 1930'larda ve 1940'ların başlarında ulusalcı ve bölgeselci arayışların, 1960'larda hayal kırıklığı içindeki modernistlerin, 1980'lerde üslup tüketicilerinin köy mimarisini yeniden keşfedip her seferinde yeniden kurguladıkları görülüyor. İlk evrelerde bölgeselciliğin savunucuları ideal, sağlıklı ve tertemiz bir köy kurgusu ile varolan köylerin pek de imrenilemeyecek durumunun ikilemini yaşayıp ürettikleri sayısız "ideal köy" projesinde Batı modern mimarlığı söyleminde önemli bir yer tutan "ideal kent" modelini hem fiziksel, hem kültürel açıdan örnek alıyorlardı.[1] Homojen, denetlenebilir, düzenli ve kusursuz çevreler düşleyen bu modelleri köylerde ya da kentlerde gerçekleştirmenin olanaksızlığı 1950'lerin kentlere göç akımlarıyla apaçık ortaya çıktı. Bu sürecin toplumsal, ekonomik ve siyasal analizi bu yazının kapsamını aşıyor; sürecin maddi etkileri konusundaki görüşler de farklı. Kimilerini son kültürel modernleşme umutlarının dağılması olarak mateme boğuyor, kimilerince de tepeden inme, elitist, kısır bir modernleşme emeline son darbeyi indirdiği için kutlanıp öteden beri arzu edilen bir çoğulculuğun başlangıcı olarak görülüyor.

Bu yazı her iki tutumun dışında kalan, ne evrensel bir "tek"i ne de ayrımcısız bir "çok"u öngören üçüncü bir tutumdan yola çıkıyor. Amacım

1 Bu konunun daha geniş olarak işlendiği bir makale için bkz. Gülsüm Baydar Nalbantoğlu, "Between Civilization and Culture: Appropriation of Traditional Dwelling Forms in Early Rebuplican Turkey," *Journal of Architectural Education*, Kasım 1993, s. 66-74.

kültürel ve mimari alanlarda bir yandan sorgulanmadan benimsenen yekpare kimliklere, diğer yandan kolayca sınırsız bir göreceliğe dönüşebilen çoğulculuğa karşı kurgulanabilecek "farklılık" kavramını irdelemek. Hem dayatmacı yapılardan hem de göreceliği yücelten tavırlardan kaçman, basit bir kent/kır ikilemine kolay kolay sığmayacak bir çözümlemenin açacağı olasılıkları tartışmak istiyorum. Mimari söylemin kent ve kır kavramları arasında çizdiği sınırın ikisi arasındaki akışkanlık olasılığını baştan reddettiğini düşünüyorum. Oysa üzerinde durmak istediğim "farklılık" kavramının hem tanınmasını hem de bastırılmasını bu akışkanlık sağlıyor. Farklılığı anlama çabası bazı kavram, anlam ve yargıların karşılaştırılamazlığını ve birbirlerine dönüştürülemezliğini kabul eden, ama bunlar arasında iletişim kurma olanağını reddetmeyen bir tavrı içeriyor.

Bu tür iletişim alanları şimdiye değin mimari söylem ve pratik tarafından ya dışlandı ya da bastırıldı. Kırsal alanların mimarlıktaki (yeniden) kurgulanışı, ya biçimsel reçetelere dayanan ya da statükoyu sürdürmeye yarayan yıpranmış bir bölgeselciliğin kapsamından çıkmadı. Egemen mimarlık söylemi "kırsal" unsurunu bir estetik meşrulaştırma aracı olarak görüp "köy mimarisi"ni yapı formlarına indirgeyerek ehlileştirdi. Oysa mimarlık ve kültürel üretim alanları arasındaki geçişkenliğin ve mekânsal kullanım yapılarının mimari biçime indirgenemeyeceğinin kabulü, köy mimarisi söyleminin şimdiye değin barındıramadığı, bastırdığı ya da dışladığı olguları kavramlaştırmaya yarayacak açılımlara işaret ediyor. Bunları yazarken amacım ne tarihçi gözüyle modern Türk mimarlığının ayrıntılı bir eleştirisine girişmek, ne de yeni ve henüz araştırılmamış mimarlık ürünlerini gündeme getirerek konunun kapsamını genişletmek. Yapmak istediğim şimdiye değin pek tartışılmamış birkaç tarihi anı kültürel, mimari ve kentsel açılardan yeniden kurup varolan yazın ve yapı pratiklerine farklı bir boyut sunmak. Aşağıdaki kentsel ve kırsal kültürler arasındaki kesişme noktalarında olası bir iletişimi irdelemek üzere Ankara'nın mekânsal tarihinden üç kesiti tartışacağım. Bunların ortak yanı "köy" ve "kent" kültürlerini yekpare bütünler olarak gören anlayışları sorgulayacak özgün tarihsel durumları sergilemeleri.

İçeridekiler/Dışarıdakiler

Şehircilik tarihi açısından başkent Ankara'nın planlanması modern Türkiye'nin kuruluş sürecinin düğüm noktalarından birini oluşturur. Ankara'nın ilginç yanlarından biri, Türk modernleşmecilerinin kır ve kent arasında gördükleri kültürel çelişkileri aşmaya çalışırken elde ettikleri başarıların ve önceden kestiremedikleri başarısızlıkların odak noktası olmasından kaynaklanıyor. Küçük bir Anadolu kasabasından başkent Anka-

ra'nın yaratılması destanı üzerine çok yazıldı.[2] Ben burada kuruluşunun ilk günlerinden başlayarak, eski (geleneksel, kırsal) ve yeni (modern, kentsel) Ankara'nın yüzleşmesinden doğan gerilimlerin üzerinde durmak istiyorum. Bu yüzleşmenin mimari ve kentsel mekânın karmaşık katmanları arasında silinmeye yüz tutmuş, resmi tarihlerin önemsemediği "farklı" öyküler dile getirdiğini düşünüyorum.

Önce bilinenden başlamakta yarar var. Alman kent plancısı Herman Jansen modern başkentin planını Ulus Meydanı'nda anıtsal bir Atatürk heykeli önünde kesişen Gazi Bulvarı ve İstasyon Caddesi eksenleri üzerinde geliştirmişti. 19. yüzyıl Paris'inin plancısı Baron Haussmann'ın bulvarlarını anımsatan bu ana arterlerin, trafiği düzenleyici işlevlerinin hayli ötesinde simgesel anlamları vardı. Kuzey-güney eksenindeki Gazi Bulvarı yeni kentin gelişeceği yönü belirlerken, İstasyon Caddesi demiryolu istasyonunu bulvara bağlıyor, doğuya doğru giderek zayıflayarak Kale'nin dış mahallelerine uzanıyordu. İstasyon binası Kurtuluş Savaşı sırasında Mustafa Kemal'i ağırlayan tarihsel bir odak ve kentin simgesel "giriş kapısı"ydı. 1920'lerin sonlarına gelindiğinde, İstasyon Caddesi'nin her iki yanında Millet Meclisi, Ankara Palas Oteli ve memur evleri gibi dönemin önemli binaları sıralanıyordu. Asfalt caddenin yanları düzenli ağaç sıralarıyla bezenmiş, trafiğin gidiş-geliş yönleri yeşil bir orta şeritle ayrılmıştı. İstasyon'dan bakıldığında, yolcuları modern Ankara'ya götürecek Gazi Bulvarı'na bağlanan cadde etkili bir görünüme sahipti. Kale'nin mazgallı surlarının oluşturduğu arkaplana karşı, Atatürk heykeline kadar uzanan şeridi çeşitli açılardan resimleyen sayısız tarihi fotoğraf İstasyon Caddesi'yle duyulan övüncü apaçık yansıtıyor. Eski Ankara'ya gelince, Jansen "kale ve etrafındaki mozaik gibi olan ahşap iskeletli dolma duvarlı Türk evleri, daima hükümet merkezinin göz bebeği olarak kalmalıdırlar"[3] diyor, ancak şunları da ekliyordu:

> Yeni şehircilikte yeni şehir kısımlarının kurulmasını eski kısmın yayılışından tamamen ayırmak lazımdır. Hatta nazari olarak eski şehir üzerine haddi zatında bir cam levhası kapamalıdır.[4]

Bu ürkütücü "cam levha" metaforu, "öteki" öyküleri susturan modern Ankara'nın resmi öyküsünün niteliğini bir nefeste özetliyor.

---

2 Geniş kapsamlı bir inceleme için bkz. Erdal Yavuz (der.), *Tarih İçinde Ankara*, Ankara, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 1980.

3 *Ankara İmar Planı*, İstanbul: Alaeddin Kıral Basımevi, 1937, s. 7. Bu yayındaki plan ve şemalar Jansen adını taşımakla birlikte yazar adı geçmiyor. Ancak aynı ifade, bu kez yazar adıyla şu kaynakta geçiyor: Herman Jansen, "Ankara Planı İzah Raporu", *Mimarlık*, c. V., 1948, s. 22.

4 *Ankara İmar Planı*, s. 6; Jansen, "Ankara Planı İzah Raporu", s. 11.

Ankara'nın resmi öyküsü, eski kentle yenisini ayıran bulvarların aynı zamanda aralarındaki akışı sağlayan bağlantılar olduğu gerçeğini çoğu zaman gözardı ediyor. Oysa eski ve yeni Ankara sakinlerinin bu kentsel mekânları nasıl anlamlandırdığına ilişkin ilginç örnekler var. Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun ünlü romanı *Ankara*'nın sık alıntılanan bir bölümünde kentin eski ve yeni sakinleri bir yılbaşı gecesi İstasyon Caddesi üzerindeki Ankara Palas Oteli'nin önünde buluşuyorlar. Elit tabakanın balo salonuna gelişini izlemek üzere otelin anıtsal giriş kapısının dışında toplanmış olan eski Ankara sakinleri arasında şu konuşmalar geçiyor:[5]

- Sen, sanki buradan bir şey gördün mü sanıyorsun? He, he, he... Aklına şaşayım.
- İçeride, ne yaparlar bilirim emme, söylemem (...)
- Deyiver, be ... Ne biliyon, daha deyiver (...)
- Deyemem (...)
- Ne var bunda bilmiyecek be? İşte, ben deyivereyim: İçerde *tango* var.

Modern Ankara, balo salonuna doğru akıp polis giriş kapısını kontrol etmeye çalışırken konuşmalar bu minval üzerinde sürüp gidiyor. Yakup Kadri'nin öyküsü ile Baudelaire'in 1830'lerin Paris'inde iki sevgilinin yeni açılmış bir bulvarın üzerindeki bir kafenin önünde yoksul bir aileyle karşılaşmasını anlatan "Yoksulların Gözleri" şiiri arasında şaşırtıcı bir benzerlik var.[6] İki anlatı karşılaştırıldığında İstasyon Caddesi, daha küçük ölçekte olsa da, kent halkının farklı katmanlarını bir araya getirmesi açısından Haussmann'ın bulvarlarına benzer bir işlev görüyor. Marshall Berman'a göre, bulvarlar modern kültürün bazı önemli yapısal çelişkilerini su yüzüne çıkarıyorlardı: Bir yandan, anonim kalabalıkları barındırarak yeni tür bireyselliklere, yoğun kendini keşfetme biçimlerine olanak vermeleri açısından daha önce benzeri görülmemiş türden bir özgürlüğü tattırıyorlar, diğer yandan da rahatsız edici toplumsal ve kültürel farkları öne çıkararak aşılması olanaksız iletişim uçurumlarını gözler önüne seriyorlardı. Berman'ın sözleriyle, Baudelaire'nin öyküsü "modern kent sokağına hayat veren çelişkilerin sokaktaki adamın iç dünyasında nasıl yankılandığını" gösteriyor.[7]

Kişi özgürlüğünün ulus özgürlüğüyle bir tutulduğu ve modern kültürün tepeden inme dayatıldığı karmaşık Türkiye koşullarında, Yakup Kadri'nin *Ankara*'sı görünürdeki sosyal/kültürel farklılıkları aşmak için milli-

5 Yakup Kadri Karaosmanoğlu, *Ankara*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1987 [1934], s. 107.

6 Aktaran Marshall Berman, *All That is Solid Melts into the Air*, New York, Simon and Schuster, 1983, s. 148-55.

7 *age.*, s. 154.

yetçi bir sentez bulmaya çalışıyor. Ama ayrıntılı biçimde aktardığı olay hem İstasyon Caddesi'nin, hem de Ankara Palas Oteli'nin birden fazla öyküsü, birden fazla anlamı olduğunu gösteriyor. Bu ayrıntılar ortaya çıktığında, örneğin mimarlık tarihi açısından, Ankara Palas Oteli'ni sadece Birinci Ulusal Mimarlık Akımı'nın yetkin bir örneği olarak görmek zorlaşıyor. Binaya ilişkin herhangi bir tarih, iç mekânın kontrol mekanizmalarından, içeriye alınmayanların hayal gücüyle nasıl yeniden üretildiğinden söz edilmediği zaman tek boyutlu bir biçimler tarihine indirgeniyor. Binanın anıtsal kapısından içeri girince balo salonunu dolduran elitlerin dışarıdaki izleyicileri kadar karmaşık bir kültürel mekânı paylaştıklarını da eklemek gerek. Paris'ten en son haberleri aktaran yerel gazetelerin moda sayfalarını izleyerek edindikleri zarif kıyafetleriyle modern görgü kitaplarından öğrenilmiş davranış kurallarını uygulayan ayrıcalıklı Ankara sakinleri açısından, balo salonundaki dans karmaşık duygularla prova edilen bir gösterinin parçasıydı. Cumhuriyet'in yıldönümünü kutlamak için düzenlenen toplantılardan birinde, Mustafa Kemal dans etmek istemeyen kadınları piste "Arkadaşlar, dünyada subay üniforması giymiş bir Türk erkeğinin dans önerisini geri çevirebilecek bir kadının bulunabileceğini düşünemiyorum. Şimdi emrediyorum: Hemen salona dağılın! İleri! Marş! Dans edin!" komutuyla çağırıyordu.[8] Çağrının içeriğiyle askeri, milliyetçi ve kadınlar açısından ayırımcı tonu arasındaki umulmaz bağıntı, Cumhuriyet'in kurucularının düşlediği monolitik bir modern kültür yapısıyla var olan toplumun karmaşık kültürel yapısı arasındaki çelişkileri yansıtıyor. Bu tür yaşanan pratikler "cam levha" altında izole edilenin Ankara Kalesi mi yoksa Ankara Palas Oteli mi olduğu sorusunu akla getiriyor.

Modern Türk mimarisi üzerine temel kaynaklardan biri, Ankara Palas'ı "ortasında balo salonu bulunan iki katlı dikdörtgen planlı bir yapı" olarak tasvir edip "iki kat boyunca otel odalarının çevrelediği orta avlusuyla geleneksel Osmanlı kervansaraylarını hatırlattığını" belirtiyor.[9] Bu tür bir biçimsel benzetme, kervansaraylarda bütün yolculara açık, işlevsel açıdan kapsayıcı bir mekânın Ankara Palas'ta kültürel açıdan dışlayıcı bir mekâna dönüşmesindeki çelişkiyi kolayca maskeleyiveriyor. Ankara Palas'ın merkezi balo salonunun çevresindeki daha küçük ölçekli mekânlarla akışkanlığı, bunlar arasında, sözgelimi cinsiyete dayalı, karmaşık kontrol ve sınır biçimlerinin oluşabileceğini düşündürtüyor. Ankara Palas'ı kolayca Birinci

---

8 P. Gentizon'un *Ou l'Orient en Marche* (Paris, 1929) adlı yapıtından aktaran Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, s. 53.

9 Renata Holod ve Ahmet Evin (ed.), *Modern Turkish Architecture*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1956, s. 56.

Ulusal Mimarlık akımı içine yerleştiren, yalnızca biçimsel kompozisyonu ve plan tipinin tarihsel kökeniyle ilgilenen mimari araştırmaların önemi yadsınamazsa da bu tür çalışmalar kullanıcılar arasındaki karmaşık tarihsel ilişkilerin mekânsal boyutunu hesaba katmaktan uzak kalıyor.

Özetle, modern Ankara'nın sterilize edilmiş mimari ve kentsel mekânları yeni kentin "uygar" imajını koruma amacına dönüktü. Gel gelelim günlük yaşam pratikleri, kentin mimarlarınca titizlikle çizilen kültürel-mekânsal sınırlarda oluşan anlam ve değerleri su yüzüne çıkararak resmi hikâyeyi alttan alta sorguluyordu.

Benzeyen Sözler/Farklı Diller

Modern Türk mimarisi söyleminde "ideal kent" ve "ideal köy" imajlarının şaşılacak denli iç içe olduğu görülüyor. Kırsal formlara mimari açıdan sahip çıkılması ve Türk mimarlarının kırsal alanlardaki uygarlaştırma misyonu konusunda şimdiye değin çok şey yazıldı. "Geleneksel Türk evi" hakkında tipolojik araştırmalar, kentsel yapılarda kırsal formların özümsenişi 1930'lardan bu yana mimarlık çevrelerinde sık sık gündeme geldi. O yıllarda çeşitli coğrafi bölgelerin ev tipleri özenle araştırıldı, geniş çatı çıkmaları ve merkezi plan gibi özellikler kentsel yapılarda övünçle uygulandı. Bu çalışmaların büyük bir bölümü bölgeselcilik/modernizm ikilemi çerçevesinde yer aldı. Yani mimari söylem, "modern Türk kimliği" tasarısında kültür ve uygarlığın sentezini arayan daha geniş çaplı bir kültürel söylemin parçası oldu. Dönemin mimarlık dergilerinin sergilediği gibi, modern Türk mimarlığı söylemi, Türkiye'de modernizmin kaçınılmaz bir Türk damgası taşıması gerektiği ile yerel Türk mimarisinin temelde modern olduğu yönündeki tartışmalar arasında sallanıp kaldı.[10]

1930'lar ve 1940'ların başlarında, önde gelen Türk mimarları kırsal formlara ilgi duyunca hem kırsal olgular sistemli bir biçimde derlenmeye başladı, hem de birçok kırsal yerleşme Cumhuriyet'in uygarlaşma modelini hayata geçirmeye yönelik benzeri görülmemiş bir çabaya sahne oldu. Mimarların köy planlamalarından tek ev projelerine kadar uzanan "ideal tip" geliştirme çalışmaları 1920'lerin Alman *Siedlung*'ları ve *existenzminimum* konut ilkeleri türünden Batılı örneklerden esinleniyordu.[11] Örnek

10 Bu noktaya ilişkin daha geniş bir inceleme için bkz. Sibel Bozdoğan ve Gülsüm Baydar Nalbantoğlu, "Images and Ideas of 'The Modern House' in Early Republican Turkey", Society of Architectural Historians yıllık toplantısına sunulan yayımlanmamış bildiri, Albuquerque, New Mexico, 1992.

11 *Siedlung*'lar 1920'lerde modernleşmeci Alman mimarlarınca yapılan toplu konut projeleridir. Sanayi işçilerinin yaşam tarzlarına cevap vermesi için düşünülen bu yapılar, verimlilik, işlevsellik ve üretkenlik ilkelerine dayanıyordu.

köyler 19. yüzyılın endüstriyel toplu konutlarını hatırlatan tekdüze sıralanmış bir örnek evlerden oluşuyordu. Planlama açısından tipik kır evleri kent apartmanlarının minyatür çeşitlemeleriydi. 1933'te Türk Tarih Kurumu'nun bir yayınına ek olarak verilen "İdeal Türk Köyü" planı şaşırtıcı, ama bu çerçevede yerinde bir örnek sergiliyordu.[12] Şaşmaz bir biçimde Ebenezer Howard'ın "Bahçe Kent"inden esinlenmiş olan bu ideal köyün merkezi planı spor, sağlık ve eğitim tesisleriyle alışveriş ve sanayi için ayrılmış kuşaklardan oluşuyordu.

Bence kentsel çevrelerde kırsal biçimlerin kullanılmasıyla kırsal yerleşmelerde kentsel modellerin kullanılması aynı anlayışın ürünleriydi. Her iki tutumda da homojenleştirici bir yaklaşım, son tahlilde milliyetçi bir odak bulma arayışı ağır basıyordu çünkü. Böyle bir arayışta, yitip gitmiş köklere duyulan nostalji ile uygarlaşma emelleri aynı madalyonun iki yüzü olarak ortaya çıkıyordu. Tarih yazımı açısından bakınca kırsal/kentsel, geleneksel/modern, bölgesel/uluslararası gibi ikilemeler karmaşık farklılıkları basit karşıtlıklara indirgiyor, o zaman da acımasızca homojenleştirilen bir kırsal Türkiye kavramlaştırması, hayranlık ve küçümseme duyguları arasındaki uçurumda, tüm çeşitliliğini ve karmaşasını yitiriyordu. Böyle ikilemlere dayandırılan kavramlaştırmalarda pek çok tarihsel öykü anlatılamadan silinip gitmeye mahkûm kalıyordu.

1930'larda sayısız köyü ziyaret edip belgeleyen hümanist projenin ürünlerinde bu öyküleri bulmak zor. Ancak Halkevleri'nin resmi yayın organı *Ülkü*'de çıkan iki makale genelde teksesli olan bu dergide alternatif bir görüşü dile getirmeleri açısından önemli görünüyor.[13] Makalelerin yazarı Nusret Köymen kırsal Türkiye'de uygarlaştırma misyonunu yerine getirirken karşılaşılan iki temel güçlüğe işaret ediyor. Birincisi pragmatik bir endişe: Köymen, son derece sınırlı kaynaklar göz önüne alındığında, eğitim, sağlık ve teknik yardım da dahil olmak üzere, reform çabalarından birçoğunun kaçınılmaz biçimde kısmi ve kısa ömürlü olacağını savunuyor. İkincisi (ve benim savım açısından daha önemli olanı) ise kırsal ve kentsel pratikler arasındaki bağdaşmazlık sorunu. Bir paragrafta Köymen şu gözlemi yapıyor:

> Köylü ile şehirli arasında çok derin bir psikoloji farkı vardır. Köylü "seziş"le hareket eder ve söyler, şehirli "düşünüş"le hareket eder ve söyler. Bu itibarla şehirli ve köylünün dilleri, kelimeler birbirine benzese bile, ayrıdır; o dereceye

---

12 Afet İnan, *Devletçilik İlkesi ve Türkiye Cumhuriyetinin Birinci Sanayi Planı*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1933.

13 Nusret Köymen, "Köy Çalışmalarında Tek Müsbet Yol, Köylü Hanı," *Ülkü*, c. 7, s. 40, Haziran 1936, s. 299-302; Nusret Köymen, "Köycülüğün Daha Verimli Olması Hakkında Düşünceler", *Ülkü*, c. 13, s. 73, Mart 1939, s. 27-29.

kadar ki şehirle hiç teması olmayan bir köyün köylüsüyle köyle teması olmamış bir şehirlinin ilk konuşmada birbirlerini anlamaları imkân[sız]a yakındır.[14]

Yazar daha sonra köyde iletişim olanağının olmadığını, köylünün "köycü"yle konuşmayı reddettiğini anlatıyor. Köylünün duydukları karşısında bir şey söylemeyip yalnızca "kafa salladığı"ndan söz ediyor. Köymen'in konumu köylülerle köycülerin söylemlerinin bağdaşmazlığını kavraması açısından çağdaşlarınınkinden temelden farklı. Köylü ile köyde iletişimin imkânsız olduğunu gözleyen Köymen, köylünün suskunluğunu kendi sesiyle bastırmak yerine, gözünü şehre gelen köylüye çevirmeyi yeğliyor. Şehre indiğinde, köylünün kendi merkezinden kopup kentsel merkezle karşı karşıya gelince "şahsiyetinin muvakkaten paralandığını" fark edip müdahale olanağının bu parçalanmayla ortaya çıkacağını savunuyor. Bu aşamada da mimari şaşılası bir rol oynuyor. Köymen geçici olarak şehre inen köylüler için "köylü hanları" yapılmasını öneriyor. Üstelik bunların "tamamıyla ora köylerinde kullanılan mahalli yapı malzemesiyle" yapılması ve köylünün "ruhuna uygun" olması gerektiğini belirtiyor. Köymen'e göre, kırsal yapıların aşina dış görünümünün taklit edilerek köylülere evlerini hatırlatması, buna karşılık iç mekânların "uygarlaşma ihtiyacını" uyandıracak rahat ve kullanışlı eşyalarla döşenmesi gerekiyor. Böylece genel kabul gören süreç tersine çevriliyor. Köycü köye gitmek yerine şehirde kalarak uygarlaştırma misyonunu yerine getirmiş oluyor. Bu misyon, bir mimarın biraz daha farklı bir bağlamda ortaya koyduğu gibi, "toprak üstünde bir arada yatanları köy karyolasına alıştırmak, yerde oturanlara iskemleyi öğretmek; yerde yemek yiyenlere masayı temin etmek ve yaşayış tarzlarında da bir inkılâp yaratmak"[15] şeklinde tanımlanıyor.

Benim için Köymen'in mimari dil aracılığıyla uygarlaştırma misyonunu yürütmeye dayanan gündemine katılmak zor. İşin ilginç yanı, köylü hanları düşüncesinin hiçbir zaman gerçekleşmemesine karşın Köymen'in düşündüğü mimari dilin yıllar sonra tatil köylerinde ifadesini bulup kentsoylularca seve seve benimsenmiş olması. Köymen'in çözümlemesinde, köylü öznelliğine ilişkin yerinde saptamaların yanı sıra gözardı edilmemesi gereken önemli nokta, şehre gelen köylülerle ilgili bir eylemi öngörmesi. Bu önerinin gerisinde, köylünün bölünmüş kişiliğinin bilinmeyeni getireceği kaygısı yatıyor. Bu açıdan köylü hanları köylüyü uygarlaştırmanın yanı sıra, kenti bilinmeyenin tehlikesinden koruma işlevini de yükleniyor. Ama 1940'ların sonunda köylülerin şehre kısa süreli değil de temelli gelmeye başlamasıyla, Türk kentlerinin Köymen'in

14 Köymen, "Köycülüğün Daha Verimli ....", s. 27.

15 Zeki Sayar, "İç Kolonizasyon," *Arkitekt*, c. 2, s. 2, 1936, s. 47.

öngördüğü bu "tehlike"yle bambaşka biçimlerde uğraşmak zorunda kaldıkları görülüyor.

Hoşgörü(süzlük) Sınırları

1940'ların sonlarında Ankara ve diğer büyük kentlere yerleşmek üzere gelen köylüleri karşılayacak köylü hanları yoktu. Göçün ilk evreleri kentin çeşitli yerlerine dağılmış birkaç derme çatma yapının kondurulmasına sahne oldu. Daha sonra bunlar çoğaldı, 1937-1950 arasında Ankara'da sayıları 20 binden 100 bine çıktı.[16] Tansı Şenyapılı'nın belirttiği gibi, o sıralarda göçmenlerin işgücü ekonomide marjinal bir yer tutuyordu. Ankara ne onları istihdam edecek yaygın küçük işyerlerine ne de yeterli sanayi birikimine sahipti. Bu nedenle göçmenler iş merkezine uzak, heyelan ve sel tehdidi altındaki dik yamaçlar ve topografik eşik niteliğinde alanlara yerleşiyorlardı. Kentin bu yeni dinamikleri, kent yöneticilerini rahatsız etmekte gecikmedi. İçişleri bakanı, 1930'ların sonlarında Ankara'nın "manzarası çirkin, yolları fena yerlerini ebediyen bırakmak fikrinde değiliz"[17] diyerek kentin gecekondulardan "temizleneceğini" vaat ediyordu. Sonraki yıllarda "gecekondu sorunu" üzerine bir dizi ekonomik ve siyasal gündemin ortaya çıktığı görüldü. John Berger'in *A Seventh Man* adlı yapıtında göçmen işçiler üzerine söylediklerini bu bağlamda düşünmekte yarar var:

> ... O'nun göçü başkasınca düşlenmiş bir olay gibidir. Düşsel biri olarak özerk ve bazen beklenmedik biçimlerde hareket eder görünür: Ama yaptığı her şey —başkaldırmadığı sürece— düşü görenin ihtiyaçlarınca belirlenmiştir. Metaforu bir tarafa bırakalım. Göçmen'in erekleri ne kendinin, ne de başkalarının farkında olduğu tarihsel zorunluluklarca belirlenmiştir. İşte bunun için yaşamı başkasınca düşlenmiş gibidir.[18]

Berger'in sözünü ettiği "özerk ve beklenmedik" davranışlar üzerinde, gecekondu sakinleri açısından düşünmeye değer. Gecekondu yerleşmeleri, gerek Türk mimarlığının egemen tarihsel yorumlarına gerekse kanıksanmış yöresel mimari söylemlerine aykırı düşen özellikler gösteriyor. Her şeyden önce, mimarlık disiplininin temel varsayımlarının tersine, gecekondular kalıcılık ilkesiyle değil, her an yıkılma tehlikesini göğüsleyerek inşa ediliyorlardı. İlk gecekonduların ayakta kalmasını sağlayan, kent yöneticilerinin acımasız "strateji"lerine karşı gecekondu sahiplerinin başvur-

16 Tansı Şenyapılı, *Gecekondu: Çevre İşçilerin Mekânı*, Ankara, ODTÜ, 1981, s. 170.

17 Şenyapılı, *Ankara Kentinde ...*, s. 57-58. Şenyapılı, Dahiliye Vekili Şükrü Kayalı'nın gecekonduların konut sorununa kısmi bir çözüm getirdiğinin farkına vardığı için bu yerleşmelere en sempatik yaklaşan yöneticilerden biri olduğunu vurguluyor.

18 John Berger ve Jean Mohr, *A Seventh Man*, New York, The Viking Press, 1975, s. 43.

duğu "taktik"lerdi. Michel de Certeau'nun öngördüğü gibi,[19] stratejiler iktidar mevkilerinin kontrolü altında hesaplanabilir, rasyonelleştirilmiş ve yönlendirilebilir işlemlerdir. Stratejiler kendi alanlarının sınırlarını diğerlerinden ayırma kavgası verirler. Taktiklerin kendilerine ait yerleri yoktur, özneleri ayrıcalıksızdır ve başkalarına ait toprakları kullanırlar. Taktikler zamanın akıllıca kullanılmasını gerektirir. Taktikler güçsüz olanın olayları fırsatlara dönüştürmesini, güçlüden yararlanmasını ve "günlük pratiğe siyasal bir boyut katmasını" sağlayan dahice yollardır. Bu bağlamda ilk gecekonduların kararlı bir yerleşiklik çabasının dahice taktiklerini uyguladıklarını düşünüyorum.

Burada ilk gecekonduları "çirkin" ve "pis" olarak niteleyen ve kentin düzenini bozan unsurlar olarak gören yaklaşımlardan ayrılan bir yorum sunmak istiyorum. Bu aşağılayıcı betimlemelere göre gecekondular kentin düzenini bozuyor, "güzel ve temiz bir kentin aynası" olarak betimlenen bulvarlarla bağdaşmayan bir görünüm sunuyorlardı. Gecekondu alanlarının yılankavi patika yolları modern Ankara'nın düz eksenleriyle utanç verici bir karşıtlık oluşturuyordu. Ankara'daki ilk gecekondu yerleşmelerinden biri olan Altındağ üzerine yazılmış 1949 tarihli bir gazete röportajı dizisinde Adviye Fenik yörenin yollarını "birbirine dolaşmış, iç içe geçmiş bir yün yumağı"na benzetiyor, yol bulmayı "hani çocuk gazetelerinde bulmacalar vardır. Onun gibi, karışık çizgiler arasından kaleminizi yürüteceksiniz, yürüteceksiniz de öteden çıkacaksınız" diye betimliyordu.[20]

Labirenti anımsatan patikalar bir yandan bulvarların kusursuz görüntüsünü tehdit ederken bir yandan da gecekondu sakinleri açısından bir tür karşı-kontrol mekanizması işlevini görüyorlardı. Labirentin karmaşası, tüm bir mahallenin görsel olmaktan çok ses ve hareketlere dayalı bir iletişim şebekesi kurmasına olanak veriyordu. Yıkıcıların geldiğine ilişkin bir haber, bu şebekenin harekete geçirilmesiyle birkaç dakika içinde Altındağ tepesinin zirvesine ulaşıyordu. Gecekondulu bir kadın bunu şöyle anlatıyor:

> Yıkımcılar geldi diye haber aldık. Polis ile beraber. Ne yapacağımızı şaşırdık. Komşular akıl verdiler. Ufak bebelerimizi alıp eve kitledik, biz de saklandık. Polis eve geldi. "Boşaltın evi, yıkacağız" dedi. Bebeler içeride yalnız; korkuştu, ağlaşıp bağrışmaya başladı bebeler. Polis, polistir ama onun da bir yüreği var, o da yaratanın kulu be kardeşim. Bebelerin o halini görünce çekip gittiler. O günden bu yana ne zaman yıkımcılar geldiyse bebeleri eve kitleyip biz de

---

19 Michael de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley: University of California Press, 1984, s. xix, 34-39.

20 Adviye Fenik, "Altındağ Röportajları", *Zafer*, 19 Mayıs 1949.

saklanırız, yıkımcıların yüreği cız eder de biz de yıkımdan kurtuluruz diye. Bu sayede gördüğün şu ev hiç yıkılmadı yapıldığından beri.[21]

1940'ların sonlarında Ankara'da gecekondu kurmanın yaygın yöntemlerinden biri şöyleydi: Sekiz ahşap direk ikişer ikişer tahta parçaları ve çıtalarla birleştirilip üstleri çamurla sıvanıyor, iki tanesinde kapı ve pencere yeri bırakılarak dört duvar panosu elde ediliyordu. Gece bu duvarların uçları yere çakılıp üzerleri tenekelerle kapatılıyor, sonra hazır bulunan kapı ve pencereler yerine takılıyordu.[22] Yıkma ekibi haber alıp geldiğinde tüm yapının çökmesi için duvarlardan birinin itilmesi yetiyordu. Ama haliyle yapıyı aynen yeniden dikmek de çok kolaydı. Bu tür gecekondulardan bazıları on kereden fazla yıkılıp yeniden dikilmişlerdi.[23] Bu sürecin ürkütücü tılsımını Latife Tekin *Berci Kristin Çöp Masalları* romanında çarpıcı biçimde yakalıyor. Günler boyu yıkımcılarca yerle bir edilip yeniden kurulan bir gecekondu mahallesini anlatan Tekin, yıkıntılar arasındaki küçük bir kızı anlatıyor:

> Sırma usulca annesinin koynundan sıyrılıp çıktı. Koşa koşa evlerinin tepedeki yerine vardı. Sonra tepede döne dolana cam kırıkları, ufacık taşlar, düğmeler, şişe kapakları topladı. Soluğunu tutup saçlarını yolduğu yere oturdu. Topladığı kırık camlardan, iki dişi kalmış eski naylon taraktan, düğmelerden, şişe kapaklarından ufacık bir kondu kurdu. Sabah yıkımcılar yeniden geldiler. Tepede ev yerine evcilik oynayan ufacık bir kız gördüler. Kızın etrafında dönüp dolanıp gittiler. O sabahtan sonra da bu tepeye hiç gelmediler.[24]

Kente göçen köylüler yerleşme taktiklerini geliştirirken bölgeselcilerin hayran olduğu iklim ve topografya türü "doğal" koşullara değil, varlıklarını hem onaylayan hem de yadsıyan kent kurallarına göre hareket ediyorlardı. Böyle yaparken de kırsal çevrelerde uzun yıllar içinde birikmiş tecrübelerini bir tarafa atmaları gerekmiyordu. Bu konuda en ilginç örneği gene Adviye Fenik anlatıyor.[25] Fenik'in röportajları, bildiğim kadarıyla gecekondularla ilgili istatistikler, ekonomik ve idari analizler yığını arasında, günlük yaşantıyı anlatan tek kaynak olarak gecekondu yerleşimlerindeki taktikleri su yüzüne çıkarmaları açısından çok önemli. Yazarın Altındağ'da gözlediği en çarpıcı görüntülerden biri yol seviyeleri arasındaki farktan oluşan yamaçlarda oyulmuş evlerden oluşuyor. Fenik bunların üst

21 Nursun Ertuğrul, "Gecekondu Yapım Süreci: Akdere'den bir Örnek," *Mimarlık*, n. 3, 1977, s. 105.

22 İbrahim Öğretmen, *Ankara'da 158 Gecekondu Hakkında Monografi*, Ankara, ÜSBF Yayınları, n. 69-51, 1957, s. 25.

23 *age.*, s. 31.

24 Latife Tekin, *Berci Kristin Çöp Masalları*, İstanbul, Metis Yayınları, 1990, s. 13.

25 Adviye Fenik, *age.*, 15 Mayıs 1949.

yol seviyesindeki tek belirtisinin "hem baca hem pencere" işini gören dibi delinmiş küpler olduğunu anlatıyor. Bu küplerin birinin yakınına gittiğinde arkadaşlarının "dam üstünde" olduğunu ikaz etmesiyle "bir kabri çiğnemiş gibi eza içinde" geri yürüdüğünü söylüyor yazar.

Fenik'in oyulmuş evlerle ilgili ürpertici mezar benzetmesi bana onun gözleminden yirmi yıl kadar önce yaşanan bir başka mimari "an"ı hatırlatıyor. 1933'te o zamanki Maarif Vekâleti'nde çalışan mimar Abdullah Ziya, Türk köyleriyle ilgili bir araştırmasında köyleri yerleşmelerine göre ova köyleri ve dağ köyleri olmak üzere iki ana sınıfa ayırıyordu.[26] Bunların arasında övgüye yer vermediği tek kategori, dağ köyleri kategorisinde yer alan, kayalar içine oyulmuş, "menfi (negatif) köyler"di. "Bu köyler Bedeviyet devrinden kalmadır," diyordu Abdullah Ziya, "uzaktan köye baktığınız zaman dağın delik deşik oyukları arasında birçok insanın kaynaştığını görürsünüz... Negatif köylerin şekli ve bedii bir kıymeti olmadığından fazla bahse lüzum görmüyorum." "Delik deşik oyuklar arasında kaynaşmak" deyişini insan bedenleriyle bağdaştırmak zor. Öyle görünüyor ki ister kentte ister kırda olsun, "negatif" konutlar kabullenmesi güç bir kategori oluşturuyorlardı. Bunların sakinleri birinci örnekte ölü bedenleri ("bir kabri çiğnemiş gibi eza içinde"), ikinci örnekte de insan dışı varlıkları çağrıştırıyorlardı. İkinci örneğin yer aldığı Kapadokya bölgesinde negatif köyler tarihsel koşulların yanı sıra arazi yapısının özelliklerinden kaynaklanıyordu. Gelgelelim Abdullah Ziya'nın mimarlık disiplini içindeki konumu, mimarlığı üç boyutlu yapı temelinin dışında algılamasını engelliyordu. Öte yandan toprak altındaki gecekondular sakinlerine bir dizi hayati noktada hizmet veriyordu. Alışılagelmiş kent parseli düşüncesine alternatif olmanın yanı sıra inşaları ucuz, algılanmaları zor, her şeyden önemlisi yıkılmaları neredeyse olanaksızdı.

Kente göçenlerin taktikleri mimari söylemlerle mimarlık dışı söylemlerin arasındaki akışkanlığı ortaya koyuyor. Gecekondu sakinlerini ne mimarlık söylemini belirleyen kültürel karşıtlıklar ne de mimari dillerin kapsamları ilgilendiriyordu. Bu bağlamda, mimarlıkla doğrudan ilgisi olmasa da gecekondularda yaşanan bir başka gündelik pratiği aktarmadan geçemeyeceğim. Gene Adviye Fenik'in yazılarından birinde gecekondu sakinlerinin sağlık koşulları konuşulurken bir gecekondulu "her hastalığı bir kere doktora gösteririz; ireçeteyi alırız" diyor.[27] Bunu izleyen konuşmalardan, ilaca para yetmediğinden reçetelerin duvardaki çivide asılı cüz kesesinde Kur'an içinde dikkatle "saklandığı", "dünya yolculuğundan ahiret

---

26 Abdullah Ziya, "Köy Mimarisi," *Ülkü*, c. 1, no. 5, s. 370-374.

27 Fenik, *age.*, 22 Mayıs 1949.

yolculuğuna çıkarken" pasaport vazifesi gördüğü, hastaların hocaya okutulduğu öğreniliyor. Gecekonduluların doktora gidip gitmediğine ilişkin resmi istatistikleri tersine döndürecek bu ve belki de benzeri birçok başka öykü, dil ve yaşanan pratikler arasında oluşan anlam kaymalarının çarpıcı bir örneği. Bunlara mimari açıdan bakınca başka örnekler akla geliyor. Örneğin gecekondu çevrelerinde iç ve dış, özel ve genel gibi sözcükler bilinen anlamlarının çok dışında işlev görüyorlar. Her şeyden önce gecekonduların büyüklüğü sürekli değişime uğradığından hiçbir zaman bitmiş bir plan yapmak söz konusu değil. Tek odalı ve dış tuvaletli bir birim, birkaç ay içinde yedi-sekiz odalı bir eve dönüşebiliyor. Ama gecekondu birimlerine yapılan eklemelerde yavaş yavaş kent apartmanlarındaki öğelerin kapsanmaya başladığı gözlenince bu sürecin köylerdeki benzer eklemelerden çok daha karmaşık olabileceği ortaya çıkıyor. (Örneğin koridor gibi bir öğenin eklenmesiyle ev içi ilişkilerinde çıkabilecek olası değişiklikler üzerine bir çalışma bu tür bir karmaşıklığa ışık tutabilir.) Gecekondularda kent ve köyün dilleri çakışıyor, farklı, yepyeni ve beklenmedik diller doğuyor.

Özetlemek gerekirse, köylü göçmen kentte hayatını sürdürebilmek için mimari söylemin bugüne değin pek de üzerinde durmadığı mekânsal ve mimari taktikler keşfediyordu. Varolan kentsel ve mimari düzenleri yerine göre özümser, değiştirir ya da taklit ederken hiçbir zaman katı bir gelenekçilikle kentin dilini yadsımıyordu. Bu bağlamda 1930'larda gecekondu sakinlerinin modern kent hizmetlerini talep etmek üzere örgütlenmeleri çok anlamlı bence.[28] Öte yandan kentin de fiziksel varlıklarına hoşgörü göstermeksizin gecekondulardan yararlandığını unutmamak gerek.

Öte yandan, mimarlık söyleminin dışında kalsa da, 1960'lardan itibaren çeşitli meslek uzmanlarının gecekondu nüfusunu sık sık kültürel inceleme nesnesi olarak ele alıp gecekondu sorununu kentle bütünleşme sorunu olarak incelediklerini hatırlamakta yarar var. Örneğin, Sağlık ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'na bağlı Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü'nün 1966 tarihli bir yayınında, gecekondu topluluklarını "henüz yerleşmiş, dengesini bulmuş, hallerinden memnun topluluklar olarak düşünmek yanlış olur. Bu ailelerin şehir topluluğu içinde tam olarak yerleşme ve kaynaşmaları uzun zamana ihtiyaç gösterecektir," denilip gerekli tedbirlerin alınması için gecekondu topluluğuna "şimdilik şehrin geçiş yerlerinde yerleşmiş geçiş halinde topluluklar olarak bakmak" gerektiğine işaret ediliyordu.[29] Şehircilik uzmanları açısından "yerleşme ve kaynaşma" kentin

---

28 Şenyapılı, *age.*, s. 135.

29 İbrahim Yasa, *Ankara'da Gecekondu Aileleri*, Ankara, Sağlık ve Sosyal Yardım Bakanlığı Sosyal Hizmetler Genel Müdürlüğü Yayını, n. 46, 1966, s. 236.

verili dilini konuşmak anlamına geliyordu. Oysa gecekondu yapımının ilk evrelerinde kırsal göçmenler, oturmaya geldikleri kentin dilini olduğu gibi benimsemek yerine bu dili kendi amaçlarına göre kullanarak taktiklerini geliştiriyorlardı. Gecekondu olgusuyla ilgili planlama ve sosyoloji alanlarında sayısız yayın çıkmış olmasına karşın, mimari söylem bu konuda suskun görünüyor. Örneğin Cumhuriyet Mimarisi tarihi alanındaki hemen hiçbir çalışma gecekondu birimlerinin mekânsal analizine girişmiyor. Formların ve üslupların incelenmesi üzerine kurulu bir mimari yazın geleneği, bu analizlerin sosyokültürel olgularla desteklendiği durumlarda bile gecekondu olgusuna değinmekten uzak kalıyor.

Sonsöz

Mimarlık söylemi ve pratiğinde yerel mimarlık teması en azından 1930'lardan itibaren sık yer aldı. Kırsal mimarlık motifleri 1930'lar ve 1940'larda milliyetçi söylemle iç içe gelişerek, 1980'lerden sonra ise mimarlık pazarına egemen olan eklektik süslemeciliğin içine katılarak yeniden gündeme getirildi. İlk girişim kendinden emin ve ciddi olup Türk ulusunun oluşum sürecinde olduğu bir dönemde birleştirici, bütünleştirici mimari modeller bulma çabasındaydı. İkinci girişim ise şenlikli ve çoğulculuğu kutlayan bir havada "sattığı sürece her şeyin geçerli görüldüğü" bir kent kültürü içinde ifadesini bulmaktaydı. Her iki durumda da kırsal Türkiye'nin zengin karmaşıklığı birkaç mimari damgaya indirgeniyordu. Cumhuriyetin kurulduğu yıllardan itibaren yerel mimarlıklar, "mimari temsil" sorunsalı üzerinde hiç durmayan modernleşmeci stratejiler tarafından tekrar tekrar yeniden üretilerek susturuluyorlardı. Ben mimarlık söyleminin şimdiye kadar değinmeyi reddettiği (etnik kimlik ve cinsiyete ilişkin sorular işin içine girdiğinde daha da karmaşıklaşacak) bazı karmaşık mimari ve mekânsal olgulara ışık tutmaya çalıştım. Bu açıdan gecekondular mekânsal koşullarla ilgili davranış, söylem ve algılayışları ciddi biçimde sorguladıkları için önemli. Kent ile köyün, görülen ile algılananın kavramsal kesişme noktalarında yer alan gecekondular, mimari söylemde ve ideal kent anlayışlarında sözü edilmeyen kopuklukların önemli örneklerini oluşturuyorlar.

Benim gecekondu çevrelerine olan ilgimin temelinde ne bir romantikleşme isteği ne de bu çevreleri var olan estetik söylemlerin içine alma amacı yatıyor. Bu tür yaklaşımlar kırsal mimarlığa ilişkin şimdiye değin geliştirilmiş söylemleri yeniden üretmekten öte bir işlev göremezlerdi. Bence önemli olan mimari ve kentsel söylemlerde çoğu kez "kentlerin köyleşmesi" olarak nitelendirilen gecekondu olgusunu ne kutlayan ne de kınayan bir söylem geliştirerek bu mekânların farklı boyutlarını tüm zenginliğiyle

algılamayı sağlamak. Kentin "taktiksel" mekânları olan ilk gecekonduların mimari açıdan ilginç yanları akışkan ve çok yönlü olmaları, bütünselleştirmeye direnmeleri ve hiçbir zaman "bitmiş nesne" konumuna kavuşmamaları. Bu özelliklerinden dolayı ilk gecekondular mimarlık söylemini zorluyor, mekân ve mimarlık, yazım, tasarım ve inşanın farklı yolları üzerine sorular akla getiriyorlar. Gene bu özelliklerinden dolayı mimarlık pratiğinin hemen benimseyip sahip çıkacağı hazır biçimsel ipuçları sağlamıyorlar. Katkıları çok daha incelikli ve dolaylı. Gecekondu ortamları köy/kent ikilemi içinde çözümlenemeyecek "farklı" mekânları tanımanın gereğini ortaya koyarak mimarlığı düşünmenin alternatif yollarını sunmaları açısından önemli ve sorgulamaya değer çevreler oluşturuyorlar.

ARABESK KÜLTÜR: BİR MODERNLEŞME VE POPÜLER KİMLİK ÖRNEĞİ

MERAL ÖZBEK

Türkiye'de 1960'ların sonlarında gecekondularda yaşayan kırsal göçmenlerin özlemlerini yakalayan popüler bir müzik türü ortaya çıktı. Arabesk müzik olarak bilinen bu tür, Türk klasik ve halk müziği motiflerinin Batı ve Mısır unsurlarıyla iç içe geçtiği yeni bir karma tarzdır. Başlangıçta bu popüler şarkıları belirtmek (ya da yermek) için icat edilen "arabesk" terimi daha sonraları Türk kentlerinin çevresinde oluşan bütün bir göçmen kültürünü betimleyen bir anlam kazandı.[1]

1970'lerin sonlarından bu yana, arabesk kültürün yükselişini ve toplumsal anlamını açıklamak için çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların çoğunda arabeske güya saf olmadığı için, ayrıca kaderciliği ve yozluğu yüzünden bir tehdit olarak bakılıyordu. Kentsel çevreyi kırsallaştırdığına ve kirlettiğine inanılıyordu. Bu açıklamaların çoğunun altında, geleneksel ile modern arasında bir ikilik gören ve gelenekselin temelde geri olduğunu kabul ederek geleneğin ardından modernliğin geleceği bir geçiş dönemi çevrimini varsayan "klasik modernleşme kuramı" vardır. Arabesk kültür bu geçiş döneminin bir ürünü, toplumda marjinal kalan yabancı ve sakat bir unsur gibi sunulur; sanayileşme ve kentleşmenin ilerlemesiyle yavaş yavaş silinip gidecektir.

Bu yazının başlıca önermesi arabeskin bir anomali değil, Türkiye'nin modernleşmesindeki mekânsal ve simgesel göç ile inşa edilen ve yaşayan

1 "Arap tarzında yapılmış" anlamına gelen arabesk (Fransızca *arabesque*, İtalyanca *arabesco*) süsleme amacıyla kullanılan, iç içe geçmiş yapraksı ya da geometrik figürlerin oluşturduğu karmaşık ve gösterişli bir motifi belirtir (*American Heritage Dictionary*).

popüler kültürün tarihi bir biçimlenmesi olduğudur.[2] Bu melez kültür, kırsal göçmen kitlelerinin 1950'lerden itibaren Türk toplumundaki hızlı modernleşmeyle biçimlenen yaşantılarını dile getirmiş, bu kitlelerce popüler hale getirilmiştir. Bu kültür, bir zamanlar Cumhuriyet'in sahici temeli olarak saygı gösterilen, göç edip yedek işgücü olarak kent merkezlerinin sınırında yaşamaya başlamalarıyla ortaya çıkan "kültürsüz" varlıkları yerleşik öteki kentlilerce istenmeyen köylülerin çok tartışılan kent kültürüdür. Bu bakımdan, arabeskin hikâyesi Üçüncü Dünya denen ülkelerin "Batılılaşması"nın da hikâyesidir ve arabeskin anlaşılması, Türkiye'deki modernleşme sürecinin ve projesinin çelişkilerini ve kararsızlıklarını kavramada son derece önemlidir.

Arabesk müzik ve kültür üzerine fikir yürütmenin bir yolu, bunları halk kimliğinin, yani kentleşen halk sınıflarının Türkiye'deki özgül kapitalist modernleşme sürecine tepkilerinin mecazi bir biçimi olarak görmektir. Resmi kültür politikaları, serpilen piyasa güçleri, yeni ortaya çıkan kültür sanayii ve kentin kenar mahallelerindeki değişen yaşam tarzları gibi bir dizi etki arabesk müziği ve kültürü beslemiştir. Ama özgül düzeyde arabeske melez biçimini ve özgül, güçlü enerjisini veren şey modernleştirmeye hem karşı koyan hem de onay veren spontan halk tepkisiydi.

Bu halk tepkisi ilk kez Arabesk tarzının kurucusu Orhan Gencebay'ın müziğinde hissedilmişti. Gencebay'ın müziğinde kitlelerin karışık yapıdaki bir yerinden edilme deneyiminden kaynaklanan, modernleşme sürecinde ortaya çıkmış, iki tarafı da keskin bir özgürlük ve kimsesizlik duygusu billurlaşmaktadır.

Her ne kadar arabesk melez bir müzik tarzı olarak kaldıysa da biçimi, içeriği, üretimi, tüketim kalıpları ve toplumsal anlamı son otuz yılda belirgin bir evrimden geçti. Arabeskin bu yıllarda gösterdiği ideolojik gelişim, ulusal kalkınmacılıktan başlayıp 1980'lerden sonra ulusaşırı piyasa çizgisine kadar uzanmak üzere Türkiye'de kapitalizmin değişen politikalarıyla ilişkili olarak belli dönemlere ayrılabilir. Bu yolculukta 1970'ler bir dönüm noktasını ifade eder; daha sonra arabesk sarsıcı özgünlüğünü yitirdi ve yeni-liberal ekonomik reformların ve yeni-muhafazakâr ideolojilerin etkisi altına girdi. Arabeski yaratan ve besleyen kentli kitlelerin hesaba katılması gereken kültürel ve siyasal güçler haline gelmesiyle, ayrıca kültür sanayiinin gelişmesiyle, bu kitlelerin kültürel ifade biçimleri gitgide ideolojik ve siyasal düzenin bir parçası haline geldi. Müziğin kendisi de aynı

2 Bu yazı boyunca "popüler", "popüler kültür", "popüler gelenek" ve "kültürel iktidar" terimleri Stuart Hall'un tanımladığı biçimiyle kullanılmaktadır: Stuart Hall, "Notes on Deconstructing the Popular", *People's History and Socialist Theory,* S. Jones ve diğ. (ed.), Londra, Routledge and Kegan Paul, 1981, s. 227-40.

şekilde dağıldı, parçalandı ve ticarileşti; bazıları marjinalliğe itilirken, bazıları da kültürel merdiveni çıkarak etkilediği ilk kapalı alanın çok ötesinde olağanüstü bir popülerliğe ulaştı. 1980'den sonra arabeskin gecekondu sınırlarının ötesine taşması, duygusal bir kelime dağarcığı olarak arabeskin hayatın çok değişik kesimlerindeki insanlara hitap ettiği anlaşıldı; bu müzik, kırsal ile kentsel karşıtlığının (Türklerin "Batı" hayranlığı ve başka kültürel dışlanmalar dahil) çok ötesinde bir yerinden edilmişliğe işaret ediyordu.

Aydınların arabeske tepkileri de bu tarzın evriminde rol oynayan bir güç olmuştur; çıkan tartışmalar arabeskin kültürel temellerini açıkladığı için değil, Türk modernleşmesinin egemen emellerini açığa çıkardığı için önemlidir. Kente göç eden ötekilerin kimliklerinin "arabesk" etiketiyle tanımlanması, ve bunun çevresinde bir söylem ve bir çatışma inşa edilmesi arabeskin hikâyesinin kütürel arenadan ideolojik arenaya geçmesine yardım etmiştir. Böylece arabesk ulusal ve kentsel kimlikler, kültür, yaşam tarzları üzerine tartışmalarda çekişmeli bir konu haline gelmiş bulunmaktadır. Garip bir cilveyle, aydınların "biz kimiz" ve "nasıl yaşamalıyız" soruları, tam da arabesk tutkunu kitlelerce ortaya atılan ve en açık ifadesini Orhan Gencebay'ın 1960'ların sonlarındaki müziğinde bulan sorulardır.

Arabesk Müziğin Melez Kökleri

Arabesk müzik ilk kez 1960'ların ortasında İstanbul'da, müzik sanayiinin henüz emekleme çağında olduğu ve devlet güdümlü medya ile kültürden dışlanmışlara bir yaratıcı ifade kanalı sağladığı sırada ortaya çıktı. Orhan Gencebay bu tarzın en ünlü ilk temsilcisiydi. Arabesk terimi 1960'ların başlarından beri müzik çevresinde biliniyor, popüler besteci Suat Sayın'ın yapıtlarını nitelendirmek için kullanılıyordu. Sayın aslında Türk "sanat" müziğinin hafif versiyonlarını besteliyor, yapıtlarında Mısır'dan alınma bazı nağmeleri kullanıyordu. En büyük katkısı bu müziği orkestraya uyarlama biçimindeydi. Geleneksel çalgıları tek tek kullanmak yerine, bunların sayısını artırmış, Mısır tarzını izleyerek Batılı yaylı çalgılarla zenginleştirmişti. Böylece Batı etkisi Türk müziğine Mısır üzerinden ilginç bir dolambaçlı yolla sızdı.[3]

---

3 Klasik müzik üretiminin ana merkezlerinin kapatılması nedeniyle, 1976'da Devlet Türk Musıkisi Konservatuarı'nın kurulmasına değin resmen kabul gören bir eğitim yeri yoktu. Türk müzisyenleri 1920 ve 30'lu yıllarda Türk müziğini yeniden canlandırma çabalarına giriştiklerinde, gözlerini Batı ve Osmanlı klasik müziğinin sentezini yapmaya çalışan Mısır modeline çevirdiler. II. Dünya Savaşı sırasında Mısır ve Hint filmleri Türkiye'de büyük rağbet gördü. İyi, saf ve fakir insanların kötü zenginlerce ezilmesini konu alan oldukça yalın, ama son derece popüler öyküler üzerine kurulu bu filmlerde kahramanlar popüler şarkıcılardı. Filmlerin ses kayıtlarından alınma güf-

Orhan Gencebay 1960'ların ortalarında ortaya çıktı. Kendi kendini yetiştirmiş bir müzisyen olarak birçok müzisyenin etkisinde kalmıştı; bunlardan bazıları resmi medyanın dışladığı kimselerdi, bazıları da Türk halk müziğinin ve sanat müziğinin ana akımlarını temsil eden icracılardı. Orhan Gencebay 1966'da bestelediği "Deryada Bir Salım Yok" adlı ilk popüler şarkısında, çeşitli halk müziği ve klasik müzik çalgılarını Batılı yaylılarla bir araya getirdi. Şarkı özünde Arap havası taşımamasına karşın, orkestra düzenlemesi ortodoks klasik ve radyo müzisyenlerinin Sayın gibi Orhan Gencebay'ı da arabeskçi saymasına yol açtı. Bu noktada arabesk küçük bir müzik çevresiyle sınırlıydı, henüz Türk kültürel kimliğiyle ilgili ana tartışmaların kapsamına girmemişti. Ancak çok sonra bile, terim bu bayağılık, kimliksizlik ve "geri" çağrışımından kurtulamadı.

Orhan Gencebay'ın kendisi de bir göçmendi; "İstanbul'un taşı toprağı altın" efsanesinin henüz gerçekleri ifade edebildiği bir dönemde Samsun'dan gelmişti. Arabeske ilişkin araştırmalarda gözardı edilen bir nokta, ortaya çıkışının Türk toplumunda 1970'lerin ikinci yarısına değin süren göreli bir kültürel canlanmayla çakışmasıdır. Bu gelişme 1930'larda başlayan, 1961 Anayasası'nda demokratik ilkeler ve temel insan haklarının güçlendirilmesi, daha adil bir gelir dağılımının sağlanmasıyla doruğuna çıkan mücadele ve politikaların sonucuydu.[4] 1960'lar popüler kültürde bir deney ve yenilik dönemiydi, çeşitli müzik geleneklerinde yaratıcılık için verimli bir zemin sağlamaktaydı. Bu çabaların meyveleri 1962'den sonra piyasada görünmeye başladı ve hızla gelişen plak sanayiini besledi. Bu yenilik dalgasının ardında 1930'ların sonlarına doğru Türk klasik müziği ve halk müziği yanında Batı klasik ve pop müziği de yayınlayan devlet radyosunun artık daha çok dinlenmesiydi. Daha önceleri bu müzik tarzları bölgesel üretim ve tüketimle sınırlıydı.[5]

teler Türkçe'ye çevrilmeye ve Türk müzisyenlerce benzer şarkılar bestelenmeye başladı. Büyük üne kovuşan ve günümüzde klasik Türk müziği bestecisi olarak kabul edilen bu bestecilerden bazıları, sözgelimi Saadettin Kaynak ve Selahattin Pınar o sıralarda dönemin makbul klasik müzisyenlerinin gözünde saygın değildi.

4 Bkz. Korkut Boratav, "Türkiye'de Popülizm: 1962-1976 Dönemi Üzerine Bazı Notlar", *Yapıt*, no: 1, 1983, s. 7-18.

5 Devlet radyosu ve özel müzik kurumları arasında bir çatışma vardıysa da birbirleriyle ilişkileri göz ardı edilemez. 1930'ların sonlarında bir yandan gazinolar ve plak şirketleri, diğer yandan de devlet radyosu, başka bir eğitim kurumu olmadığı için fiilî olarak okul işlevi gördüler. Müzisyenler çalıştıkları alana göre bazen resmi bazen de popüler tarzda çalıyor ya da söylüyorlardı. Şarkıcılar hem Türk sanat müziği hem de halk müziği söylüyorlardı. Radyoda ve Halkevleri'nde çalışan uzmanlar muazzam bir türkü derlemesi yapmışlardı. 1950'lerden itibaren bu iki müziği söyleyenler ayrışmaya başladı. Ancak gazinolarda sunulan karışık müzik programları, daha sonra arabeskin türküleri ve sanat müziğini kaynaştırmasına yol açan unsurlardan biri oldu.

Müzikteki bu canlanmanın dikkat çekici sonuçlarından biri halk müziği ve çalgılarının yeniden keşfedilip yeniden değer görmesiydi. Özellikle de 1960'lar ve 70'lerin popüler ve radikal müzisyenleriyle solcu militanları bağlamayı bir müzik ikonu haline getirmişlerdi. Folklorik unsurlar rock müziğine yediriliyor, Anadolu Rock'u diye yeni bir müzik tarzı ortaya çıkıyordu. Anadolu halk motiflerinin yeniden rağbet görmesi de arabesk müziğin geleceğini belirlemede önemli bir rol oynadı.

Orhan Gencebay'ın yapıtlarını karakterize eden, bir kimlik veren özellik, Türk sanat müziğindeki Sayın tarzı zengin orkestra düzenlemesine halk müziği unsurlarının katılmasıydı. Gencebay gerçek bir bağlama virtüözüdür, çeşitli etkileri kaynaştırdığı benzersiz bir çalış tarzı vardır. Kendi ifadesine göre, Amerikan rock müziğinin ve Türk sanat müziğinin hüküm sürdüğü 1950'lerde bağlamanın aşağılanması Gencebay'a çok acı vermişti. Bunun üzerine bağlamayla bazı tanınmış Türk sanat müziği ve Batı rock müziği şarkılarını, özellikle de Elvis Presley şarkılarını çalmaya başladı; böylece bu masum çalgıyla her tür müziğin çalınabileceğini göstermek istiyordu.

Gencebay'ın müzik gelişiminde 1968 bir kilometre taşıydı. O yıl içinde önce "Bir Teselli Ver", ardından "Hatasız Kul Olmaz" adlı şarkılarını besteleyip yorumladı. Bu iki yapıtın sözleri ve ezgileri gecekondu halkının günlük konuşma dilleri, müzik gelenekleri ve yeni yaşam tarzlarıyla çakışıyordu. Müzik büyük kentlerin sınırlarında gelişmekte olan yeni özel dile, kentle karşılaşan ve gittikçe büyüyen bu toplum kesiminin yükselen beklentilerini, arzularını ve düş kırıklıklarını ifade eden bir araç sağlamaktaydı. Göç eden ve ezilenlerin kültürü Gencebay'ın yapıtlarında kendi sesini bulmuştu ve bu ses onun müziği aracılığıyla halkın bilincine taşınıyordu. İzleyen on yıl içinde aynı müzik öteki yerleşik kentlilerin yargılayıcı gözünde bir küçümseme vesilesi haline gelecekti.

Gencebay'ın müziğinin melez niteliği, hem müziğin hem de güftede dile getirilen düşüncelerin en çok öne çıkan özelliğiydi. Dramatik bir sesle "Notaları kesintiye uğratmadan" şarkı okuma tarzı, kontrpuan ve büyük orkesta kullanımı, ritme verilen ağırlık döneme göre epeyce yeni ve çekici bir ses, bir his yaratıyordu.[6] Genelde Türk müziğinde olduğu gibi, Gencebay'ın müziği çok duygusal ve melodiktir. Sözlerde ağır basan tema aşktır ve

6 Notaları kesintiye uğratmadan okumaya dayalı ses tekniği Türk sanat müziğinin belirgin bir özelliğidir. En çok da devlet radyosunda yasaklanan, ama gazinolarda ve filmlerde çok tutulan klasik gazel formunda görülür. Giderek arabeske tek bir ritm hakim oldu ve "arabesk ritmi" diye adlandırıldı. Bu "düyek"ti, ancak Orhan Gencebay hem düyekin varyasyonlarını hem de başka ritmleri kullanmıştı.

bütün diğer temalar aşkla ilgili sözler içinde erir ya da aşkın hükmü aracılığıyla dile getirilir.

Yaygın aşk teması, sözlerin birinci tekil şahıs (ben), sevgili (sen) ve bunların birleşmesinin (biz) dünyadaki benzersiz önemi etrafında dönmesine yol açar. "Dünya" bazen sevenin iç dünyasını, bazen âşıkla maşukun birleşmesini, bazende genel olarak insan ömrünü dile getirir. Sevgili olan "sen" çoğunlukla çok soyut bırakılır. Türk tasavvuf şiirinde her zaman olduğu gibi, sevgili birlikte acı çekilen kimsedir. Kimi zaman "sen" sevgili olmaktan çıkar ve Tanrı'ya, kadere, topluma, hatta devlete ya da zalim olarak görülen başka bir kimseye seslenmek için kullanılır. "Biz" de aşkta "hakikat"ı arayan, perişan, yalnız, evsiz barksız garipler olarak tasvir edilen sevgililerin oluşturduğu belirsiz bir kolektif kategoridir. "Ben" yalvaran taraftır; "sen"den sevgi ve teselli dilenir. Ama "sen" mutluluğun yanı sıra cefa, sevginin yanı sıra aşağılanma, tesellinin yanı sıra ıstırap verebilir. Zaman zaman âşık Tanrı'ya döner ve sızlanarak "Şaşıran ben miyim, yoksa sen mi Allahım?" diye sorar. Sevgili adil ve merhametli olduğunda, güneş, hayat ve saadetin kendisi olarak tasvir edilir. Ait olma özlemi duyan "ben", "sen"e boyun eğme ve onunla özdeşleşme yoluyla muradına erer.

Âşık ve sevgili arasındaki bütün bu karışık diyalog boyunca, "ben"in kimliği sorun haline gelir; hayat ve ölüm, aşk ve nefret, mutluluk ve ıstırap sorunlarıyla iç içe geçer. Ama bir nokta açıktır: "Ben" her zaman masum kişidir, aşkını yaşamasına fırsat vermediği için ötekini suçlamaya hakkı vardır. "Ben" sevgiliden ayrı kalma ihtimaline dayanamaz; böyle bir şey ikisi arasındaki aşk (ve nefret) bağını koparır. Seven kişi rüya gibi bir dünyada ıstırap çekmeye isyan etmekle birlikte, bir "tecrübe" olarak gördüğü bu duruma katlanır ve teslim olur. Karşılık görmeyen aşkın acısı bile bir parça teselli verir; çünkü aşkın kendisi nihai denklemdir, aşkı yaşama hakkını engelleyen bu dünyadaki acıların çaresidir.[7]

Genellikle Orhan Gencebay'ın ilk şarkılarının sözleri, içeriği dünyevi olan ama mistik dini bir sesle söylenen geleneksel popüler kavramlar üzerine kuruludur. Ama bu melodiyle birlikte sözlerin söyleniş biçimi, anlaşılması kolay ve 1970'lere özgü yaygın hoşnutsuzluğa ve protestoya uygun çağrışımlar içeren bir popüler geleneğin türetilmesine varır. Yoksulluk, yerinden yurdundan kopmuşluk, mahrumiyet ve kentsel yaşamın insafsız günlük döngüsü arabesk güftede açıkça betimlenmez. Ama soyut bir ifade, endişe ve hasret duygusu müziğe sinmiştir; sözler doğrudan

7 Gencebay'ın 1970'lerde çok tutulan şarkılarından birkaç örnek kitlelerin daha iyi bir yaşam özlemini yansıtmaktadır: "Hepimiz bir misafiriz / zaman gelince göçeriz", "Batsın bu dünya / Bitsin bu rüya", "Bir teselli ver."

toplumsal eşitsizlikten söz etmezse de bağlamı hemen anlayan hedef dinleyici kitlede sempati dolu bir titreşim uyandırır.[8]

Burada Orhan Gencebay'ın halk müziğinin etkisindeki şarkılarda kullandığı temalar ile "sanat" müziğinin etkisindeki şarkılara ayırdığı temalar arasındaki farka işaret etmekte yarar vardır. Halk müziğinin egemen olduğu şarkılar toplumsal temaları işlemenin aracıdır; bunlarda âşığın ağzından dünyanın acılarına karşı bir yakarış dile getirilir. "Sanat" müziğinde ise özel ve kişisel sevda ağır basar. Bu simgesel söylemde aşkın insanın şerefiyle yaşama hakkına benzetilmesi nedeniyle, aşka engel olan çetin sosyal koşullar da anlamlı bir hayat sürmenin önündeki engel olarak görülür.[9] Böylece bu simgesel dilde hem kişisel, hem de toplumsal düzlemler aşkın söz dağarcığıyla ifade edilir. Son tahlilde aşkın kendisi, modernleşmenin getirdiği yersiz yurtsuzluğun yarattığı "anlam sorunu"nun çaresi olarak sunulur. Orhan Gencebay'ın arabeskine demokratik tınısını veren, halk adaletine ilişkin köklü geleneğin bu yeni ifade biçimiydi. Gencebay'ın arabesk müziği her gün ayakta kalma, direnme ve tanınma mücadelesi veren kitleler için özgül bir "duygusal/ahlaksal konuşma dili" yaratmıştı.[10]

Değişim Dönemlerinde Arabeskin Popülaritesi

Orhan Gencebay 1960'ların sonlarında bir halk kahramanı, neredeyse bir kent âşığı haline geldi. İmajı gittikçe gelişerek sözüne güvenilir ve hoşgörülü, haksızlığa, aşağılanmaya ve yoksulluğa karşı sesini yükselten yardımsever bir ağabey tipine dönüştü. Güfteleri genellikle hayat ve aşka dair sorunlardan bahsediyor, Anadolu âşık geleneği ve halk tasavvufundan etkilenmiş yalın ve bilgece deyişlerle ortaya konuyordu.

Türk halk şiiri ve müziğindeki protesto geleneği 1950'lerin sonlarında canlanmıştı. O sırada âşıklar beraberlerinde bağlamalarını ve yeni şiirlerini de getirerek büyük kentlere göç ediyorlardı; bu şiirler artık zengin ile fakir arasındaki basit çatışmalar üzerinde durmuyor, "yoz toplumsal dü-

8 Orhan Gencebay'ın şarkı sözlerinde sık sık ifade edilen, hatta 1960'ların ortalarında Türkiye İşçi Partisi'nce "Yeter insanın insana kulluğu" diye siyasal slogan haline getirilen görüş aslında geleneksel bir görüştür.

9 Pertev Naili Boratav'ın *Folklor ve Edebiyat* (İstanbul, Adam Yayınları, 1982, s. 365-69) adlı yapıtında işaret ettiği gibi, toplumsal konular öteden beri Türk halk türkülerinde dile getirilen duyguların bir parçası olagelmiştir. "Mâni" formunda toplumsal normlar aşkı güçlendirdiklerinde savunulur; ama aşka engel olduklarında bunlara karşı direnilmesi haklı görülür. Bkz. İlhan Başgöz, *Folklor Yazıları*, İstanbul, Adam Yayınları, 1986, s. 232-39.

10 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Londra, Hutchinson, 1973, s. 104-08, 218.

zen"i protesto eden daha incelikli temalar içeriyordu. Canlanan protesto geleneği Gencebay'ın arabesk müziğine de yansımıştı, ama o bunu sulandırıp harmanlayarak kitle tüketimine dönük yeni bir hümanizm geleneği yarattı. Gencebay'ın en ünlü şarkılarından "Batsın Bu Dünya"nın başlığı toptan bir reddedişi belirtiyormuş gibi görünse de, gerçekte Gencebay bu değişen dünyasından hoşnuttu, istediği şey yalnızca daha iyi bir yer olmasıydı. Ona göre değişim dışlama ya da zor yerine, özümseme ve sevecenlik yoluyla gerçekleşmeliydi. Şarkının başlığı kapitalist modernleşmenin insanlıktan çıkarıcı saldırılarına karşı insanların duygusal tepkilerini güçlendirmeye yönelikti.

Gencebay'ın yapıtlarının modernleşmeye karşı mecazi tepkisi bir bütün olarak karışık duygular içermektedir. Modernleşmeyi onaylama ve yadsıma, modernleşmeye boyun eğme ve karşı çıkma noktasında bir rahatsızlık vardır. Modernleşme bir yandan sunduğu olanaklarla baştan çıkarıcı, bir yandan da yol açtığı kökünden kopma ve yalnız kalma gerçeğiyle yabancılaştırıcıdır. Gencebay'ın müziğinde, özellikle de cüret, hüzün ve umudun bir arada olduğu bir özlemi uyandıran acılı melodik çizgisinde aynı kararsızlık sürekli karşımıza çıkar.[11]

Türk kaset sanayiinin büyümesi, yeni müzik teknolojisinin ithal edilmesi ve geliştirilmesi 1970'lerden itibaren ve özellikle 1980'lerde arabesk müziğin yaygınlaşmasına büyük katkıda bulundu. Resmen onaylanmış müzik kategorilerinden hiçbirine uymadığı gerekçesiyle devletin yönetimindeki radyo ve televizyondan dışlanmasına karşın, arabesk 1970'lerin ortalarında artık her yerde vardı. Gazinolarda duyuluyor, minibüs ve taksilerdeki kasetçalarlarda bangır bangır çalınıyor, küçük fabrikalarda, gecekondularda ve meyhanelerde keyifle dinleniyordu. Arabesk şarkıcıların rol aldığı filmlerden caddelerde kaset satan işportacıların tezgâhlarına kadar, hemen hemen bütün genel ve özel alanları arabesk istila ediyordu. Kente göç edenlerce kullanılan taksi ve minibüsler arabeski gecekondulardan kente, kamyon sürücüleri de bir kentten ötekine taşıyordu. Arabesk müziğin kente göç ile, sözcük anlamında ulaşımla öylesine sıkı bir bağı vardı ki, 1970'lerde çoğu kez "minibüs müziği" ya da "gecekondu müziği" olarak anılıyordu. Aşırı süslü minibüs ve taksiler, göçmenleri kentin cad-

11 1971'den başlayarak arabesk şarkıcıların başrolü oynadığı müzikal filmlere arabesk film adı takıldı. Bunlar diğer müzikallerden büyük ölçüde farksızdı. Ama arabesk filmlerde, özellikle de Gencebay'ın oynadığı filmlerde geleneksel değerler ve genellikle son derece geleneksel, güçlü ve varlıklı bir kişinin yol açtığı adaletsizliğe direnme gereği arasında gerçek bir gerilim vardır. Gencebay'ın çoğu zaman başvurduğu çözüm, 1975 tarihli "Batsın Bu Dünya" filminde olduğu gibi adaleti kendi elleriyle yerine getirmektir.

delerinden geçirerek resmi ve özel sektörlerdeki işlerine götürüyordu; buralarda ise göçmenlerin müziği, dilleri, görenekleri, değerleri ve görgü kuralları orta ve üst sınıf kentlilerinkiyle çatışıyordu.[12]

İlk kuşak göçmenler kentlerdeki gecekondu yerleşmeleriyle köyleri arasında serbestçe seyahat ediyor, akrabalarını ziyaret edip memleketten kışlık erzak getiriyorlardı. Ama ne kadar yoksul olurlarsa olsunlar, köylerine kesin dönüş yapma gibi bir hayal kurmuyorlardı. Yine de gecekondu bulmak ya da yapmaktan iş bulmaya kadar günlük acil ihtiyaçlarını karşılamak için büyük kentsel mekânın içinde akrabalık, hemşerilik ve komşuluk ağları yaratıyorlardı. Kendi kişisel kimliklerini ve topluluk kimliği duygusunu bu ağlar sayesinde koruyorlardı. Bir göçmenin kimliğinin tek ekseni böyle bir ağdan oluşuyor, "neredensin?" sorusunun cevabına dayanıyordu.

En ünlü arabesk şarkıcılar İstanbul'un dışından gelmiş kişilerdi. Şöhretleri ve popülerlikleri geldikleri bölgeyle ve söz konusu bölgeden İstanbul'a yönelik göçün boyutuyla aşağı yukarı çakışıyordu. Orhan Gencebay göçmenlerin Anadolu'nun orta ve kuzey kesimlerinden İstanbul'a akın ettiği 1960'ların sonlarında şöhrete kavuştu. Ferdi Tayfur ve Müslüm Gürses güneyden ve doğudan gelme göçmenlerin İstanbul'u doldurduğu 1970'lerin sonlarında popülerliklerinin doruğuna ulaştılar. İbrahim Tatlıses ve Emrah ise Güneydoğu bölgesinden insanların kitlesel boyutlarda İstanbul'a ayak bastığı 1980'lerin yıldızlarıydı. İyi arabesk şarkıcıların geldikleri bölgenin özgün aksanı, ses yapısı, imge ve gelenekleriyle müziklerine ayrı bir hava katmalarına karşın, yoksul ve güçsüzlerin gözünde hepsinin çekiciliği aynıydı. Zamanla bu bölgesellikler İstanbul'da yeniden işlenip Anadolu'ya dağıldı, böylece 1980'lerde arabesk müzik Türkiye'deki en yaygın popüler müzik tarzı haline geldi.

1970'lerin sonu gitgide artan bir ekonomik çöküş ve derin siyasi bunalım dönemiydi. Kente göçün sonucunda ortaya çıkan kültürel gerilim ve toplumsal çelişkiler de öne çıkmış, kırdan kente göçün geçici olmadığı anlaşılmıştı. Kentlerin nüfus yoğunluğunu yüzde 50 artıran, içinde radikal solun militanlarını barındıran, üstyapısal ve toplumsal taleplerini belediyelerde odaklaştıran gecekondulu nüfus artık burada kalacağını gösteriyordu. "Minibüs müziği" ve "gecekondu müziği" ibarelerinin yerini arabesk terimi aldı. Arabesk yalnız bir müzik tarzını değil, göçmenlerin yanı sıra göçmen olmayan kentli yoksulların da oturduğu gecekonduların bütün yaşam tarzını ve zihniyetini kapsayan bir anlam kazandı. Çok parçalı

---

12 Orhan Gencebay'ın repertuarındaki şarkıların ve şarkı sözlerinin adları sloganlar şeklinde popüler kültüre girdi ve aynı zamanda çıkarmalara da yazılmaya başladı. Bu tür çıkarmalar ve ünlü şarkıcıların poz verdiği kartpostal fotoğrafları göçmenlere ait minibüs, kamyon ve taksilerin içine ve dışına konan önemli süslemelerdi.

popüler kimlikleri ayırıp kentli "öteki" konumuna yerleştirerek onlara "kendince bir köşe" sağladı.[13]

1980'lerde yeni siyasi yöneticiler artık kur yapmaya değecek kadar oy potansiyeli taşıyan gecekondulu kitleleri yönlendirme ve desteğini kazanma hedefi etrafından dönen bilinçli bir hegemonya oyunu oynuyorlardı. Özellikle Anavatan Partisi'nin seçim zaferinden sonra yürütülen sağcı "popülist" politikalar belediye düzeyinde maddi olanaklar, ulusal düzeyde de gerekli ideolojik öğeleri sağlıyordu.[14]

Aslında Turgut Özal 1983'te Anavatan Partisi'ni kurmasından ve başbakan olmasından epey önce arabeskin siyasal önemini kavramıştı. Adalet Partisi'nin başında bulunan dönemin başbakanı Süleyman Demirel'e sunmak üzere 1979'da yazdığı bir raporda, genel seçimlerin anahtarının gecekondulardaki yüzer gezer oylar olduğuna işaret etmekteydi (ki bunun doğruluğu daha sonra kanıtlandı).[15] Anavatan Partisi gecekondu insanlarının kültürünü, alışkanlıklarını, hoşlandığı ve hoşlanmadığı şeyleri incelemek üzere "Arabesk Grubu" denen bir araştırma birimi oluşturdu. Daha sonra kendilerine oy verenlere ilişkin verilere dayalı bir seçmen profili hazırlaması için büyük bir kamuoyu yoklama kuruluşunu görevlendirdi. Ortaya çıkan sonuç Anavatan Partisi'ne oy verenlerin genelde muhafazakâr olduğunu göstermekteydi. Ama bu seçmenlerin en muhafazakâr olanları bile demokratik çoğulculuğa ve ekonomik liberalizme sempatiyle bakmaktaydı. Hegemonya oyunu sonuç vermişti, araştırma da daha ilk baştan umduğunu buldu: Oy verenler yeni-muhafazakâr ya da yeni-liberaldi.[16]

Türkiye'de 1983 seçimleri ilk kez kitlesel düzeyde siyasal tanıtıma sahne oldu. Özalcılar başka şeylerin yanı sıra arabesk müzikten de geniş çapta yararlandılar. Aslında Özal gerçekten hoşlandığı bu müziği, bütün Türklerin "âşık" olduğu temasını, kendisinin dört ana siyasal ideolojiyi (aşırı sağ, dinsel sağ, merkez sağ ve sosyal demokrat) saygıyla karşıladığı ve Anavatan saflarında kucakladığı görüşünü desteklemek üzere kullandı.[17] Tıpkı Gencebay müziğinin geleneksel, popüler ve yeni değerleri kaynaştırma yoluyla halk sınıflarının değişim taleplerini ifade etmesi gibi, yeni-muhafazakârlar

13 Bkz. Stuart Hall, "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies", *Cultural Studies*, L. Grossberg ve diğ. (ed.), New York, Routledge, 1992, s. 278.

14 Bkz. Korkut Boratav, *Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1991, s. 117-21.

15 Taha Akyol, "ANAP ve İdeoloji", *Tercüman*, 20-27 Ekim 1988.

16 SIAR'ın 1987 ve 1988'de Anavatan Partisi için yürüttüğü iki araştırma.

17 Anavatan Partisi 1983 ve 1987 genel seçimlerinde sırasıyla yüzde 45 ve yüzde 36 oranında oy aldı. Bu oyların çoğunluğu gecekondu oylarıydı. Ama bir sonraki seçimlerde partinin desteği kullanılan oyların yüzde 20'sine kadar düştü.

da aynı şekilde muhafazakâr değerleri yeni piyasa değerleriyle birleştirerek aynı yola başvurdular.[18] Ama siyasal arenada eski ve yeninin kaynaştırılması halk kitlelerinin refaha ulaşmasını sağlamanın bir aracı olmaktan çıktı ve finans, alışveriş ve ticaret alanlarında beliren yeni güçlü girişimcilerin ve onların ortaya çıkardığı politikacıların mücadelesinde bir kulvar haline geldi. Bu ortamda arabesk ütopyacı çağrışımlarından bazılarını yitirdi, gitgide kaçak evlere tapu almak ya da "emek sarf etmeden köşeyi dönmek" gibi pragmatik endişelerle ilişkili bir nitelik kazandı.

Arabeskin gelişimi 1980'ler boyunca halk sınıflarının yeni sağın yeni-muhafazakâr politikalarına ayak uydurmasıyla daha da karmaşık bir hal aldı. Her seçimden önce kayırmacılık ve gecekondu tapusu dağıtımı gecekondu oylarını ayartıyordu. Arazi vurgunculuğu şaha kalkıyor, bazı eski gecekondu sahipleri artan arazi değerlerinden yararlanarak apartman yapıyor, gecekondu mafyası da gayrimenkul piyasasında zenginleşiyordu. Kitle iletişim araçlarının da etkisiyle arabesk taşra kökenli yeni zenginlerin, finans ve ticaretin yeni iktisadi elitinin yaşam tarzını karakterize eden bir anlam da kazandı. Sansasyonel haber peşinde koşan medya arabesk bir zevki sergileyen yeni zenginleri ele aldı; buradaki en göze çarpan kalıp yeni zenginlerin (Batılı-alafranga) viski içip (alaturka) lahmacun yemesiydi. Arabesk müziğin dinleyici kitlesi gecekondu insanları ve kırsal nüfusun büyük bir bölümünün yanı sıra 1980'lerin kentli orta ve egemen sınıflarının bir bölümünü kapsayacak biçimde genişlemişti. 1980'lerin ikinci yarısında arabesk bütün ülkede dinlenen en yaygın müzik türü haline gelirken kent çevresindeki yoksulluğa ve ezilmeye karşı duyarlık da sönümlendi. Arabesk, Özal rejimini belirten bir mecaz olarak kullanılır oldu.

1970'lerin sonundan itibaren arabesk bir müzik tarzı olarak daha popüler hale gelip gelişkin teknoloji aracılığıyla daha geniş bir dinleyici kitlesine ulaşırken, bir evrim sürecinden geçmiş, dönüşüme uğramış ve çeşitlenmişti. Bu değişikliklerin birçoğu, hâlâ arabeskin "kral"ı sayılan Orhan Gencebay'ın ortaya koyduğu müzik ürünlerinde görülebilir. 1980'lerde arabesk müziğinde aşk temasının egemen bir özellik olarak kalmasına karşın, daha önceki şarkılarda görülen siyasal protesto ve kederle umut arasındaki gerilim uçup gitti. Arabeskin reklam, üretim ve video kaset alanlarında kârlı yan sanayiler doğuran daha ticari bir tarz haline

---

18 Thatcherizm ve Özalcılık arasında önemli benzerlikler vardır. Stuart Hall'un "piyasanın ve mülkiyete dönük bireyciliğin mantığı ile organik bir muhafazakârlığın mantığı arasındaki çelişkili bağlantıyı birbirine ilişiirmede" Thatcherizmin izlediği yola ilişkin açıklamaları sanki Özalcılar hakkında yazılmış gibidir. Bkz. Stuart Hall, "The Toad in the Garden", *Marxism and the Interpretation of Culture*, Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (ed.), Londra, Macmillan, 1988, s. 35-57, aktarılan bölüm s. 53.

gelmesiyle birlikte, işlediği temalar da daha dünyevi ve somut bir yapıya büründü. Bol bol haber malzemesi sağlayan yeni şarkıcılar ün kazandı. (Orhan Gencebay ise kendi müziğini besteleyip söylemeye ve üretmeye devam etti.) Son teknoloji ve kayıt teknikleri arabeskin ses yapısını da değiştirdi, çeşitlendirdi; 1980'lerin en yaygın türü "taverna" müziğiydi.[19]

Arabesk müzik, devlet televizyonunun yerleşik Türk müziği kategorilerini, yani Türk sanat müziği, halk müziği ve pop müziği büyük ölçüde etkiledi. Kendisi yasaklı olsa da arabesk melodilerin kalıpları, ritmleri ve gösteri biçimleri başka tarzları etkiledi. 1990'larda özel televizyon ve radyo kanallarının ortaya çıkmasından önce bayramlarda sadece önde gelen şarkıcıların performansına izin veriliyordu.

Arabesk şarkılar, 1980'lerin ortalarından sonra siyasal kampanyalarda ve futbol maçlarında kullanıldı, "yasal" eğlence dünyasına tam anlamıyla girdi ve kültür sanayiince özümsendi. Öte yandan Orhan Gencebay "klasik" konumuna yükseltildi. Ferdi Tayfur arabeskin ikinci büyük yıldızı olarak kabul görüp yaygınlık kazanırken, Müslüm Gürses bir kült müzisyenine dönüştü. Ama arabesk "protest" şarkıcılar üretmeye devam etti; bunların başında da müziğini "duyguların muhalefeti" olarak tanımlayan Ahmet Kaya gelmekteydi. Gürses gibi Kaya'nın da en çok ilgi gördüğü kesim çeşitli marjinal gençlik grupları, egemen kültürden dışlanan "delikanlılar"dı. Medya Kaya'nın müziğine "devrimci arabesk" demeye, diğer versiyonlardan da "İslamcı" ve "milliyetçi" diye söz etmeye başladı.

1970'lerin arabesk müziğinde ifadesini bulan göçmen kültürünün hayali kolektif kimliği 1990'ların ortalarında "köşesini" yitirmiş gibi görünüyor. Arabeskin yaygınlaşmasıyla ve yaygın huzursuzluk ve protesto içinde sınıfsal niteliğini yitirmesiyle birlikte arabeskin melez niteliği başka tarzlara da sızmış bulunuyor. Yeni coşkun pop müziği ve kültüründe arabeskin, MTV'nin ve 1960-70'lerin Türk pop müziğinin yeniden keşfedilmesinin büyük katkısı vardır. Artık klasik sayılan üç arabesk müzikçisi hâlâ ilgi görmekteyse de dinleyiciler artık tek bir arabesk şarkıcının gözü kapalı taraftarı değildir. Bunun yerine arabeskten popa kadar daha çok tarzı ve şarkıcıyı kucaklama ve tek bir yorumcuya eskisi gibi ateşli sarılmama isteği vardır.

Arabesk müziğin serüvenindeki değişim yalnız hitap ettiği kitlenin genişlemesinde değil, arabeske kültürsüzlük diyen egemen değerlendirmeye karşı arabesk şarkıcıların ve arabesk dinleyicilerinin değişen tutumlarında da belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır. Sınıf, bölge ve gelir farklılıklarını-

19 Taverna müziği arabeskle birlikte gelişti. Yaklaşık 1983'ten sonra yeni teknoloji ithali yasalarının kabul edilmesiyle olağanüstü bir rağbet gören bu müziğin sahnelenmesi ucuza geliyordu, çünkü sadece bir synthesizer, bir elektronik davul bir de şarkıcı gerektiriyordu.

dan daha çok, eğitimdeki farklılıklar arabesk kültür söylemini ve çevresinde yaşanan kimlik çatışmalarını belirlemeye hatta gereğinden fazla belirlemeye devam etmektedir. Bundan on yıl kadar önce arabesk şarkıcıları duygularını ifade ederken adeta kendilerini savunurlardı; şimdi kendilerine daha çok güveniyorlar ve taraftarları da arabeskçi olmayan benzerlerine karşı öfkelerini daha açık gösteriyorlar. Bu meydan okuma 1980'lerin sonlarında iyice dile getirilmişti; başlangıçta karikatürcülerin yarattığı ve arabesk tutkunlarını kaba, cinsiyetçi ve eğitim görmemiş kimseler olarak nitelendirip karalayan "maganda" ve "zonta" terimleri günlük konuşma diline girdi. Egemen kent kültürünün kıyısında kalan gençler de, kendini beğenmiş, "kısır" aydınlar için iğneleyici bir takma ad olarak "entel" terimini uydurarak karşılık verdiler.[20] Enteller İstanbul'un yerlileri, Anadolu göçmenlerinin antitezi olarak tanımlanıyordu.[21]

Ferdi Tayfur kendisiyle yapılan röportajlarda sık sık kendi hayatında karşılaştığı zor koşullara, babasının ölümüne ve ailesine destek olmak için okumaktan vazgeçmesine değiniyor ve kendisiyle fakirleri aşağılayan, ama gerçekte daha saygın olmayan okumuş zenginleri karşılaştırıyordu. Aynı acı tepki arabesk şarkıcıların kendi çalışmalarının arabesk olarak nitelendirilmesine karşı çıkmalarında da yansımaktadır. Örneğin, müziğinin Araplarla hiçbir ilgisinin olmadığında ısrar eden Orhan Gencebay, kendi yapıtlarından Türk müziğinin resmi ve tek boyutlu yorumlarının tersine "serbest Türk müziği" olarak söz ediyordu. Müziğinin göçmen yaşantısının bir ürünü olmanın ötesinde bir anlam taşıdığını, köylü ya da kentli olsun bütün Türklere aynı ölçüde hitap edebilecek karma bir müzik tarzı yaratmakta olduğunu savunuyordu.

Dolayısıyla arabesk şarkıcılar çalışmalarından ve halk arasında kabul görmelerinden gurur duymakla birlikte, "arabesk" etiketini hiç de coşkuyla benimsememişlerdir. Bu, Anadolu kökenlerini belirtmekte hiç duraksamayan sonraki müzisyen ve göçmen kuşakları için geçerli değildir. Halk müziği ve arabesk şarkıcısı İbrahim Tatlıses'in 1980'lerde bu anlamda daha cesur bir tavır sergilediği söylenebilir. Güneydoğu'ya özgü güzel sesi ve Kürtçe şarkılarıyla ünlü Tatlıses, Turgut Özal'a sempati beslemenin yanı sıra ona gizli destek vermesiyle tanınıyordu; merhum cumhurbaşkanı da buna karşılık göstermekten geri durmamıştı. Tatlıses'in kabadayılığı ve erkeksiliği vurgulaması çokça eleştirilmesine, sonunda da kaba

---

20 Gencebay "entel"lerin toplumsal olgular (söz konusu durumda arabesk) üzerine tam bir cahaletle ve saygıdan bütünüyle yoksun bir tavırla konuşmaları ya da yazmaları bakımından entelektüellerden farklı olduklarını söylemektedir.

21 Ortaköy'de 1990'ların başlarında marjinal gençler ile burada bir bohem topluluğu yaratmış olan üniversite öğrencileri arasında kavgalar çıkmıştı.

bir "maganda" olarak damgalanmasına yol açtı. Ama o hiç sıkıntıya düşmeksizin maganda tipini oynamaya, hem kendisiyle hem de onu eleştirenlerle halga geçmeye başladı.

Arabeskin oluşumunda ve rağbet görmesinde cinsiyetin tam olarak nasıl bir rol oynadığı karmaşık bir sorundur. Arabesk şarkılarında acılarının bir gün sona ereceğini anlatan Orhan Gencebay erkeksi imajına bağlı kalmıştı. 1970'lerin bunalımında ün kazanan Ferdi Tayfur daha da kasvetli şarkılarında, erkekliğin sert olmakla tanımlandığı bir toplumda erkeğin de ağladığını göstermişti. Bir dizi kadın arabesk şarkıcının çok tutulmasına ve yapılan müziğin genelde kadınlar arasında kabul görmesine karşın, arabesk sıkı sıkıya erkek kültürüne bağlı kalmış bir tarzdır. Bıyıkla, erkek dostluğuyla, rakı ve sigara içme alışkanlıklarıyla güçlü bir ilişkisi vardır.

Ama bu erkeksi etosun sınırlarının da bulanık olduğu söylenebilir. Kabadayılık, bir tür kendine karşı kuşku duygusunu, insanları toplumda saldırıya açık bir konuma iten baskın "öteki"nin gözünde değeri düşen bir kişiliği gizlemektedir.[22] Dolayısıyla boynu eğik bir kişiliğin duygusal hali bu erkekleri diğer dışlanmışlarla yan yana getirmekte, bir bakıma cinsiyet sınırlarının aşıldığını ve kimliklerin iç içeliğini kabul etmektedir. Bülent Ersoy dahil transseksüel arabesk şarkıcıların sayısı ve popülerliği, cinsiyetler arası geleneksel sınırların bulanıklaşmasını artırır. Ayrıca, arabeskle ilgili egemen söylem "pasif", "ezik" ve "feryat eden" gibi cinsiyet çağrışımlı sıfatlarla doludur; bu da arabesk kültürünün duygusallığındaki kararsızlığa işaret eder.

Arabesk ve Ulusal Kültürel Kimlik Tartışması

Birçok yazar 1970'lerin sonlarından bu yana Türkiye'de arabesk kültürün anlamını tartışmaktadır. Ağır basan değerlendirme "azgelişmiş bir ülke" olması nedeniyle Türkiye'nin modernleşme yönünde "çarpık" bir yol izlediği, arabesk müziğin de "aşağı" bir tarz olarak bu çarpıklığın bir yansıması olduğudur. Arabesk müzik, müzik piyasasının gelişmesiyle aynı anda biçimlendiği için, yarı köylü kitlelerin bir eğlencesi olarak nitelendirilmişti.[23] *Müzik Ansiklopedisi*'nde arabesk "yabancılaşmanın müziği" di-

---

22 Bu değişim girdabı içindeki erkek kimliği sorunu karmaşıktır. Kırsal kökenli göçmen erkekler açısından, aile rolleri hiyerarşisi kentte bozulmuştu; artık hem işsizlikle, hem de çalıştıkları için toplum içinde oldukça serbest hareket edebilen eşleri ve kızlarıyla uğraşmak zorundaydı. Her yaştan kadının ise çelişkili talepleri daha iyi dengelediği, daha kolay uyum sağladığı ve epeyce acı ve sıkıntı çekerek de olsa kendi başına davranma duygusu kazandığı söylenebilir. Kadınlar kendi mahallelerinde kentsel altyapının ve sosyal hizmetlerin geliştirilmesi, aynı zamanda da hapisteki ya da kayıp çocuklarının hakları için çalışmalarda büyük bir güç haline geldiler.

23 Arabeskin "zevksizliği ve geriliği"ne ilişkin egemen söylemin biçimlendiği 1970'le-

ye tanımlanır; kırdan kente göçenler geleneksel değerlerini geride bırakamamışlar, kent ortamına uyum sağlayamamışlar, dolayısıyla bir nefret beslemeye başlamışlardı. Ansiklopedi maddesine göre arabeskin müzik değeri yoktu, insanlara acı ve bunalımlarını "haykırma" yolu sağlıyordu.[24] Arabesk hakkındaki bu görüşler araştırmaların "bütünleşme perspektifi" içinde sınırlanmasına yol açtı. Araştırma gündeminde arabeskin müzik olarak özellikleri ve kent kültürünün çevresinde gelişen yeni yaşam biçimleriyle öznellikler yer almadı.[25]

Çeşitli kültürel ve siyasal inançlara bağlı bürokratlar, aydınlar ve sanatçılar, dayandıkları nedenler farklı da olsa arabeskin kaba, bayağı ve yoz bir tarz olduğu görüşünü paylaşagelmiştir. Genel olarak bürokratlar, özel olarak da devlet denetimindeki radyo ve televizyonda çalışan yapımcılar, Türk "sanat" müziği, Türk halk müziği, Türk hafif (pop) müziği ya da çoksesli (Batılı) müziğin resmen belirlenmiş kategorilerine uymayan her türlü Türk müziğini arabesk saymakta, dolayısıyla radikal ve solcu şarkı sözleriyle birlikte sansüre tabi tutmaktaydı. Sol eğilimli düşünürler de arabeski kaderci bir bakış açısını geliştiren, yanlış ve kolayca yönlendirilebilecek bir bilinç veren ve toplumsal protesto unsurundan bütünüyle yoksun geleneksel (yani kendilerince geri) bir tarz olarak gördükleri için, kendilerini arabesk etiketinden uzak tutmaya çalışıyorlardı. Onlara göre arabesk "kitlelerin afyonu"ndan başka bir şey değildi. Türk klasik ve halk müziği sanatçıları bile "saf" gelenekleri Arap ve Batı etkileriyle kirlettiği gerekçesiyle arabeski kınamaktaydı.

rin sonunda, Engin Ergönültaş arabeskin lümpen proletaryanın bir protesto ifadesi olduğu görüşünde ısrar etmekteydi; bkz. Engin Ergönültaş, "Orhan Gencebay'dan Ferdi Tayfur'a Minibüs Müziği", *Sanat Emeği*, no: 15 (3), Mayıs 1979, s. 5-22. Murat Belge arabeskin karmaşık ve karma bir tarz olduğuna işaret eden ilk kişiydi (Murat Belge, "Arabesk'in Öyküsü", *Tarihten Güncelliğe*, Istanbul, Alan Yayıncılık, 1982, s. 399-415.)

24 Göç sorunu ve gecekondu yaşamı hem ticari hem de sanat filmlerinin konusuydu. Alternatif karikatür geleneği bu konunun içyüzünü kavramakta en önemli alan oldu. Latife Tekin de romanlarında gecekondu yaşamını işledi.

25 Egemen söylemdeki "yabancılaşma" terimi pek de ince elenip sık dokunulmadan "yozlaşma" ya da "toplumsal bunalım"la eşanlamlı olarak kullanılmaktaydı. Ayrıca tanınmış sosyologlar Mübeccel Kıray, Tonsı Şenyapılı ve Kemal Kartal'ın göçmen tavırlarına ilişkin deneysel bulguları "kaderci ve gelenekçi tavırların sürekli olmadığı"nı göstermekteydi. Kıray daha başka analitik araştırmaların gerekli olduğunu öne sürmekteydi. Bkz. Mübeccel Kıray, *Toplumbilim Yazıları*, Ankara, GÜİİBF Yayınları, 1982, s. 172-74. Buna karşılık Erzurum'daki gecekonduları inceleyen sosyolog Orhan Türkdoğan, "yoksulluğun kültürü" yaklaşımını benimsemekte ve gecekondu altkültürü içinde geçimini sağlama mücadelesini tamamlayıcı bir içe kapanma felsefesi üzerinde durmaktaydı. Bkz. Orhan Türkdoğan, *Yoksulluk Kültürü*, Erzurum, Atatürk Üniversitesi Basımevi, 1974, s. 174.

Gerçekten de arabeskin olumsuz çağrışımları zamanla arttı. Önceleri "arabesk" yaftası müziğin bir taklit olduğu anlamına geliyordu; "bizim" kültürümüze ait değildi, çünkü Arap kökenliydi ve Arap kökenli her şey Batılılaşmış bir ülkede bir kenara atılmalıydı. 1980'den sonra arabesk, Anavatan Partisi'nin yeni liberal çalışmalarıyla bağlı olarak olumsuz bir siyasi çağrışım da kazandı. 1980'lerin ortalarına doğru etkin bir yazar grubu Türk toplum yaşamında yozlaşmış sayılan hemen her şeyi nitelendirmede arabesk terimini kullanmaya başladı: Arabesk demokrasi, arabesk ekonomi, arabesk insanlar, arabesk zevkler, arabesk duygular, arabesk düşünme ve yaşama tarzları. Sanki arabesk terimi, uzun süreden beri azgelişmiş bir devlet olarak taşıdığı imajla boğuşan bir toplumda Türk kimliği sorununa sonunda bir ad sağlamıştı. Hatta arabesk Türkiye'nin karşılık görmeyen "Batı" sevgisi için bir mecaz işlevini de görmekteydi. Arabesk teriminin geniş anlamda kullanımı ideal geleneksel (Doğulu) ve modern (Batılı) kalıplara, ilişkilere, alışkanlıklara ve değerlere uymayan, bunun yerine bütünüyle beklenmedik, garip ve utanç verici bir toplumsal gerçekliği nitelendirmekteydi. Her bakımdan geri ve vizyonuyla kaderci olarak görüldüğü için, arabesk toplumun kurtuluşu için atılması gereken her şeyi belirten bir simge haline geldi.

Arabesk müzik ve kültür üzerine tartışmanın böylesine fırtınalar koparmasının nedeni, modernleşen Türkiye'nin serasında gelişen ilk kitlesel halk kültürü şekillenmesi oluşuydu. Türk kültürel kimliği konusunda kabul gören kavramları kendiliğinden eleştirmiş ve sorgulamıştı. Tartışmanın müzik etrafında odaklanması hiç de tesadüfi değildi. Aslında müzik üzerine tartışmaların geçmişi 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte askeri müzik örgütü Mehterhane'nin kapatılmasına kadar gider. Bu gelişme Osmanlı yönetiminin açıkça Batı müziği lehinde bir tavır almasının sonucuydu. Cumhuriyet yönetiminin 1920'lerde giriştiği reformlar da geleneksel müzik ortamını etkiledi. Laikleştirme süreci içinde 1925'te tekkelerin kapatılmasıyla, Osmanlı sarayının yanında geleneksel müzik üretiminin yapıldığı ikinci hayati alan da bertaraf edilmiş oldu. Bir yıl sonra Türk müziği eğitimi yasaklandı. Devletin Batı kültür modeline dayalı bir ulusal kimliği yapılandırma çabaları çerçevesinde 1934-35 yıllarında on beş ay boyunca özel radyoda her türlü Türk müziği yasaklandı.

Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi kültür politikaları özellikle kuruluşunun ilk yıllarında Batı klasik müziğine ve (popülizm vizyonu yüzünden) Türk halk müziğine öncelik vermekle birlikte, bu müziğin "Batılılaşmış" ve "modernleştirilmiş" bir versiyonunu da destekledi. Bu tür girişimlerin ardında, uygarlık ile kültür arasında kesin bir ayrım yapan 1920'lerin milliyetçi düşünürü Ziya Gökalp'in etkisi yatmaktaydı. Gökalp'e göre yeni

uygarlık evrenseldi ve Batı bilimi, teknolojisi ve düşünsel gelişiminde ifadesini bulmaktaydı. Buna karşılık kültür her topluma özgü olan bir şeydi ve halkın ruh hali, değerleri ve özlemleriyle ifade edilmekteydi. Gökalp'e bakılırsa Osmanlı klasik müziği eski uygarlığın alanı içinde kalmaktaydı, dahası, Arap havaları katılmış Bizans kökenliydi; bu nedenle yeni Türk ulusal kimliğini temsil edemezdi. Oysa Anadolu folkloru ve halk müziği İslamlaşma öncesindeki Türk kültürünün ürünleriydi, dolayısıyla çevresinde bir Türk ulusal kimliği oluşturulabilecek sanatsal tarzlardı. O halde üzerinde bu yeni kimliğin yükseleceği temel, Batı uygarlığı ile Türk folklorunun bir sentezi olmalıydı.

1930'larda devlet, o sırada özel olan radyoya karşı, "eğitim, kültür ve propaganda" radyosu kampanyasına girişti. Özel radyoda çalışan yapımcılar sadece eğlence ve ticareti düşünerek "zevksiz ve kaderci" Türk sanat müziğini, yani alaturka müziği yayınlamakla suçlandılar.[26] Devlet 1936'da özel radyo istasyonlarını kendi denetimi altına aldı ve kendi tercih ettikleri ulusal kültürü dayatma çabasında olan bürokrat ve bilimadamlarının geliştirdiği kültürel projelerin ürünlerini yayınlamaya başladı. Sonuç olarak, alaturka-alafranga geriliminin uzun bir tarihi vardır ve bir Türk ulusal kimliği yaratmak için süregelen tartışmanın odağında yer almıştır; geleneksel ile modern arasındaki gerilim de bu kimliğe kolayca yedirilmiştir.

Türk devletinin kültür politikaları arabeski sansür eder ve yayılmasını engellerken Türk klasik müziği, halk müziği ve Batı müziğini desteklemekle, aslında arabesk müziğin gelişmesine ve toplumsal önem kazanmasına katkıda bulundu. Devletin bu tutumu Cumhuriyet'in kuruluşundan beri müzik ve kültürün ülke düzeyindeki ideolojik ve siyasal mücadelenin merkezinde yer almasına yol açtı. Böylece, aydınlar arasındaki, devlet ile halk arasındaki ve okumuşlar ile okumamışlar arasındaki mücadeleye zemin hazırladı.

1980'lerin sonlarında Turgut Özal'ın etkisiyle, radyo ve televizyonda arabesk müzik çalınmasına izin verme konusu ilk kez tartışmaya açıldı. Devletin arabeske ilişkin tutumundaki bu yumuşama, 1988'deki İkinci Ulusal Müzik Kongresi'nin gündemine arabesk müziğin de alınmasıyla sonuçlandı. Kültür Bakanlığı 1989'da bir arabesk bestecisine acılı olmayan bir arabesk şarkı ısmarlama girişiminde bulundu. Oldukça naif bir yaklaşımla bu şarkının gelecekteki ürünler için bir model olarak kullanılabileceği ve arabeski içinde bulunduğu genel bayağılık ve zevksizlikten kurtaracağı umuluyordu. Çabalar hiçbir sonuç vermedi.

---

26 Bkz. Uygur Kocabaşoğlu, *Şirket Telsizinden Devlet Radyosuna*, Ankara, SBF Yayınları, 1980, s. 77-81.

1990'larda "satan her şey yayınlanır" düsturuyla hareket eden yeni özel televizyon istasyonları arabesk müzik yayınlamaya başladılar. Yeni liberal ortam ve özel sektörün yeni kitle iletişim araçlarına el atması, arabeskin yeniden değerlendirilmesi için verimli bir zemin sağladı. Bu değerlendirme Türkiye'nin modernleşme yönünde büyük bir mesafe almakla kalmadığını, aslında bu hedefe ulaşmış olduğunu öne süren Özalcı rejimin hayali söylemiyle uyum içindeydi. Buna göre Türkiye kendine özgü bir tarzda dosdoğru modernliğe varan bir sıçrama yapmıştı. Özalcı çizgiye göre, eğer insanlar arabesk müziği satın almak istiyorsa bunda "bir sorun yok"tu; çünkü dönem özgür seçim dönemiydi ve kent kültürünün daha çoğulcu ve daha renkli hale gelmesi göçmenler sayesindeydi.

Geçmiş yıllarda, Kemalist otoriter yönetim altında (şimdi bazıları buna "Birinci Cumhuriyet" diyor) arabesk bastırılmış, Doğu geleneklerine doğru endişe verici bir savrulma ve Batı ile karşılaştırılamayacak bir şey olarak görülmüştür. "İkinci Cumhuriyet" diye adlandırılan rejimde ise Doğu'dan artık korkmayan ve kültürel saflık takıntısı olmayan daha güvenli ve daha pragmatik bir tavır söz konusudur. Ama bu yeni pragmatizm kamusal sorumluluk ve sosyal adalet normlarıyla ilgilenmeyen piyasa güçlerine endekslidir. Dahası, farklı zevk ve kimlikleri ortaya çıkaran asimetrik güç ilişkilerini gizleyerek bu normlara dokunmamakta, kolay ve yüzeysel bir çoğulculuğu kurumlaştırmaktadır.

1990'ların ortalarında Türkiye'de arabesk tartışması kültürel titreşimini yitirmiştir. Ulusal ve siyasal gündemin odağında artık İslami eğilimli Refah Partisi'nin yükselişi, İslami köktendincilik tehdidi, Kürt sorunuyla ilişkisi çerçevesinde etnik kimlik sorunu ve gittikçe güçlenen bir popüler ırkçı milliyetçilik yer almaktadır. Arabesk yukarıdan dayatılan "modernleştirmeci" denetime direnen alt sınıflar arasında doğmuş radikal bir popüler güç olarak taşıdığı çekiciliği daha 1980'lerin ortalarında yitirmişti. Şimdi "alt modernizm" içinde etkili bir unsur olmaktan çıkmış ve öylesine yayılmıştır ki artık "sınıf aşırı bir zevk" sayılmaktadır.[27]

Arabesk müziğin ve kültürün nötrleştirilmesi ve yıkıcı yönlerinin marjinalleşmesine karşın, içinde filiz verdiği yoksulluk ortadan kaldırılmış değildir. Kent varoşlarında ve egemen kültürün uçlarında direniş sürmektedir; bunun daha kitlesel tezahürlerini gelecekte göreceğiz. Eski derme çatma gecekonduların yerinde eğreti apartman kompleksleri yükseliyor ve kent hizmetlerinden hemen tamamen yoksun, adeta yeni bir şehir gibi mahalle-

27 Alt modernizme ilişkin daha kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Scott Lash ve Jonathan Friedman (ed.), *Modernity and Identity*, Oxford, Blackwell, 1992, s. 1-30, özellikle s. 2-3. 1990'ların arabeskinin "sınıflarüstü bir zevk" olarak nitelendirilmesi için bkz. Can Kozanoğlu, *Cilâlı İmaj Devri*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992.

ler gelişiyor.[28] Son yıllarda varoşlar ile üst-orta sınıfların oturduğu yeni siteler, kent merkezindeki yeni ticaret merkezleri, alışveriş merkezleri, beş yıldızlı oteller ve finans merkezleri arasındaki uçurum genişliyor. Eğitimli ve yüksek gelirli olduğu düşünülen müşteriler için inşa edilen yeni kent mekânlarının promosyonunda bu mekânların kentin fiziki ve "kültürel" kirliliğinden korunmuş, kolay ve steril bir yaşam biçimi sunduğu belirtiliyor. İstanbul metropoliten alanında farklı sınıf ve gruplar için farklı yaşama, çalışma ve tüketim mekânlarının ortaya çıkması, Türkiye'yi en azından iki eşit olmayan topluma bölen bir toplumsal çatlamayı ifade ediyor.

İslami eğilimli Refah Partisi'yle ilgili mevcut siyasal tartışmaların "yaşam tarzı" terimi etrafında dönmesi hiç de bir rastlantı değildir. Bu çatışmadaki iki egemen taraf, tabandaki desteklerini epey farklı yaşam tarzlarına sahip gruplardan almaktadır. Refah Partisi'nin büyümesini sağlayan etken, popülist "temiz ve adil düzen" sloganıyla eski ve yeni gecekondu insanlarının ve yoksullaşmış kırsal seçmenlerin geniş desteğini kazanmış olmasıdır; aynı zamanda kendi burjuvazisi ve kendi aydınlarını da yaratmaktadır. Onların karşısında ise radikal burjuvazi, devlet bürokratları, ordu, kentli orta sınıflar, Kemalist aydınlar, "İkinci Cumhuriyetçiler" ile bazı radikal aydınlardan oluşan bir grup yer almaktadır. Başka konularda uyuşmayacak bu ittifakın hemen hemen tek ortak zemini laiklik ve Batılı/modern yaşam tarzıdır.

Türkiye'de sınıf sınırlarının bölge, etnik köken, yaşam tarzı ve cinsiyet üzerine kurulu çelişik ve melez kültürel yapılarla gittikçe kesitleşmesi nedeniyle, sınıf yapısının siyasal kültüre "hakkıyla" denk düşmediği açıktır. Arabesk kültürü örneğindeki gibi, halk sınıflarının kültürüne, güya kendi taraflarında olan aydınlar "yabancılaşmış" ya da "geri" diye karşı çıkabilirler. Gericilik ve ırkçılık, Sivas katliamında olduğu gibi ve Kürt sorununa karşı halkın milliyetçiliğindeki artışta görüldüğü gibi, yönetilenler arasında rağbet görebilir. Toplumsal çatışmaların 1980'lerden itibaren kültür dilinde ifade edilmesinin sebebi resmi, kamusal siyasi ortamın çok kısıtlı olması değildir; bizzat kültürün politizasyonu, daha başından itibaren Türk modernleşmesi projesi ve sürecinin başlıca unsurlarından biri olmuştur. Bu anlamda, arabesk kültürün biçimlenmesi ve değerlendirilmesindeki çelişki Türk toplumunda da devam eder: Milliyetçi ve ataerkil

---

28 Ferdi Tayfur'un 1994'te okuduğu "Fadime'nin Türküsü" şarkısının ilk kez köy yaşantısına dönük bir nostaljiyi açıkça yansıttığı söylenebilir. Tayfur bu şarkı konusunda kendisiyle yapılan röportajda kalabalık, kirli, çirkin kentten ve su sıkıntısından yakınmakta ve bu durumu kendisinin temiz, dostane ve en modern teknoloji ile hizmetlere sahip köy hayaliyle karşılaştırmaktaydı. Bkz. Cem Sancar, "Hadi Gelin Köyümüze Geri Dönelim", *Aktüel*, no: 159, 1994, s. 68-71.

olan farklı olanla birlikte yaşayamaz; bunun yanında derin, henüz farkına varılmamış bir değişim isteği ve melezleşme yoluyla farklı olanı kabul etme isteği vardır. Bu ikisi arasında ise bir çelişki yaşanmaktadır.

Sonuç olarak, şimdiye kadar tartıştıklarımız temelinde, Türkiye'nin modernleşmek için tuttuğu yolu yeniden gözden geçirmeye olanak veren birkaç soru ortaya atılabilir. Acaba arabeskin kendini ifade biçimi, Türkiye'nin modernleşirken izlediği rotanın bir mecazı olarak düşünülebilir mi? Almanya'daki Türk işçilerinin kültürü, farklı sosyal bağlamlar yüzünden değişik tonda da olsa, arabeske benzer bir duygu yapısını içeriyor mu? Bu iki soru Stuart Hall'un sorduğu soruyla birleştirilebilir: "Seyahat ettiğinizde aynı kalan nedir?"[29]

İnsanlar Osmanlı İmparatorluğu'ndan Cumhuriyet'e, köyden kente, ya da Türkiye'den Almanya'ya, kapitalist modernleşme yolunda fiziki ve simgesel olarak seyahat ederken aynı kalan nedir?

Peki, 1960-1970'lerde sol kanat kültürel ve siyasal akımların hayallerinde ve planlarında ifade edilen onurlu bir yaşam için demokratik halk taleplerine ne oldu? Bu modern talepte özlü ve kalıcı bir şey var idiyse, bu ne zaman ve nasıl geri gelecek? Hangi yeni öznellikleri, dilleri, sesleri ve karşı siyasetteki kamusal alanları dile getirecek? Aydınlar ve bürokratlar bu yeni sarsıcı popüler sesi hangi yeni tavır ve söylemle karşılayacaklar?

29 Bkz. James Clifford, "Travelling Cultures", *Cultural Studies*, L. Grossberg ve diğ. (ed.), New York, Routledge, 1992, s. 112-16; Stuart Hall, "Notes on Deconstructing the Popular".

KARŞILAŞTIRMALI PERSPEKTİFTEN TÜRK SEÇENEĞİ

ERNEST GELLNER

Türkiye hakkındaki doğrudan bilgilerim son derece sınırlıysa da, uzak komşularıyla, yani Müslüman toplumun örnekleri olarak Afrika'nın kuzey kıyısı boyunca sıralanan komşular ile aynı şekilde Marksist toplumun örnekleri olarak Türkiye'nin kuzeyine düşen komşularıyla yıllardır ilgileniyorum. İşte bu yüzden modernleşme denen şeye ulaşmak için Türkiye'nin tuttuğu yolu tartışmaya girişebileceğimi sanıyorum. Üzerinde duracağım asıl nokta, Türkiye'nin insanı hayran bırakan benzersizliğini ya da Türkiye'nin benzersiz yönlerini ve Türk siyasal-toplumsal yaşamının bu yönlerinin nasıl birbirine bağlı olduğunu vurgulamak olacaktır. Bu benzersizlik en azından dört alanda görülmektedir: Din, devletin yapısı, milliyetçilik biçimi ve modernleşmenin farklı üslupları. Bu dördü elbette bir örtüşme ve karşılıklı ilişki içindedir.

İşe dinden başlayayım. Bu alanda bir tür çifte benzersizlik söz konusudur. İslamiyet dünya dinleri arasında, Türkiye de Müslüman dünyasında benzersizdir. İslamiyetin benzersizliğini çok basit olarak açıklayabileceğimi sanıyorum. Sosyolojinin en ünlü tezlerinden biri dünyevileşme tezidir, yani hepsini modernleşme başlığı altında toplayabileceğimiz modernleşme, sanayileşme ve bununla bağlantılı siyasal değişim koşullarında, dinin toplum üzerindeki ve insanların gönülleriyle zihinlerindeki nüfuzunun azaldığı düşüncesidir. Bu genelleme tamamen doğru olmaktan uzaktır: Her türden karşı akım görülmekte ve dünyevileşme kalıpları değişkenlik göstermektedir. Bununla birlikte genel anlamda evet ya da hayır demek gerekirse, verilecek cevap evettir, yani gerçekten de bir dünyevileşme söz konusudur. Ama bu, İslamiyet için geçerli değildir.

Müslümanlıkta son yüz yıl içinde dinin toplum üzerindeki nüfuzu

azalmamış, bazı ölçütlere göre belki de artmıştır. Öteki toplumların kendilerine özgü bir İncil'i olabilir, ama İslamiyet'in kendisi Kuran'dır. Herhangi bir özel Kuran yoktur. Dinin toplum üzerindeki nüfuzu da ilginç bir biçimde toplumun öteki özelliklerinden bağımsız gibidir; dolayısıyla hâlâ geleneksel rejimler altındaki toplumlarda ve radikal sosyalist politikaları benimseyen ya da bir zamanlar benimsemiş rejimler altında yaşayan toplumlarda aynı ölçüde geçerlidir. Her iki durumda da dünyevileşme gerçekleşmemiştir; ilginç bir istisna, yani Türkiye dışında.

Peki, genel olarak Müslümanlıkta laikleşme neden meydana gelmemiştir? Doğrusu kimse bunun cevabını gerçek anlamda bilmiyor, ama ben size bir kuram önermeye hazırım. Doğru olduğundan emin değilim, ama üzerinde durulmaya değer olduğu görüşündeyim. Oldukça basit olan kuramım şu: Modernleşme ile "Protestanlık" arasındaki Weber'in ortaya koyduğu bağlantı, geneli kapsayan bir kavram olarak kullanıldığında geçerlidir. Modern toplumlar ekonomik büyüme, mesleki hareketlilik, üretimin rasyonelliği ve benzeri gelişmelerden dolayı, deyim yerindeyse dinin "Protestan" özelliklerine doğru ilerleme eğilimi taşır. Bu özelliklerle kastettiğim simetri, din hiyerarşisi olmaması, yalınlık, Üniteryanizm [Tanrı'nın birliğini vurgulama], Püritenizm [dinsel ve ahlaki doğruları savunma/sofuluk], dinsel metinlere bağlılıktır; Avrupa geleneği içinde Protes- 18
tanlıkla ilişkilendirilen bu sendromdur. İlk noktamız işte bu.

İkinci noktamız da şu: Tektanrıcı dinler arasında İslamiyet en Protestan olanıdır. En azından yüce ve "gerçek" Müslümanlık, din içinde yetkili olarak kabul edilen kişilerin belirlediği kurallar çerçevesindeki Müslümanlık bazı uygun "Protestan" özelliklere sahiptir: Kurallara uyma, Tanrı'nın birliğine kesin inanış, bir tür bütünsellik, öğretiyi vurgulama, öğretinin nihailiği. İnsan ile Tanrı arasına girme günahına fiilen bir ad konmuş olması önemlidir; tavassut, kişi kültü ve dinsel hiyerarşi resmen yasaklanmıştır, ama uygulanır. Aynı şekilde yenilik çıkarma günahına da verilmiş bir ad vardır. Yazıya dökülmüş olması sebebiyle Tanrı mesajı eksiksizdir ve herkesçe eşit ölçüde anlaşılır; bu durum okumuş insanların lehine hafifçe ağır basan bir dinsel eşitçilik yaratmaktadır. Bütün bunlar son derece önemlidir. Eğer anlatılanlar Müslümanlığın doğru bir kısa tarifiyse ve Weberci tez doğruysa, bu sonuç daha şimdiden İslamiyetin küçük dinler bir yana, bütün öteki büyük dinlere göre, modernleşmeden ve modern dünyanın etkisinden neden daha az zarar gördüğünü açıklama yönünde biraz yol almamızı sağlar.

Ama bundan daha fazlası da vardır. İslami din yaşamının temel özelliği Tanrı'nın birliğini vurgulayan, sofu, dinsel metinlere bağlı ve tavassuta karşı olan üst düzey ulema geleneği ile genelde ermişlere meyleden, dola-

yısıyla tavassutçu, kural ahlakından çok sadakat ahlakına sahip, vecde dönük ve sofuluktan uzak bir halk geleneği arasındaki kutuplaşmadır. Bu iki unsur çoğu zaman barış ve uyum içinde bir arada bulunmakta, çatışmaya girmeksizin birbirlerini etkilemekte, ama kimi zaman da aralarındaki alttan alta süren gerilim su yüzüne çıkmaktadır; dolayısıyla Müslüman toplumların tarihinde bir tür sarkaç salınımı söz konusudur. Gel gelelim modern dünyaya gelindiğinde ilk kez bir salınım yerine sarkacın "üst" biçime doğru kesin ve nihai bir savruluşuyla karşılaşılır.

Bence gelişme esas olarak bu yöndedir, çünkü "alt" ya da halka özgü varyantın toplumsal dayanağı zayıflamakta ya da ortadan kalkmaktadır. (Üst ve alt derken bir değer yargısında bulunmadığımı, bunları teknik, sosyolojik bir anlamda kullandığımı vurgulamama gerek olmadığı kanısındayım.) İslamiyetin alt ya da halka özgü biçiminin dayanağı karşılıklı yardım, karşılıklı güvence üzerine kurulu yarı özerk birimlerdir. Literatürde genellikle kabileler biçiminde karşımıza çıkan bu birimler, iç örgütlenme yapılarından dolayı doğal olarak Durkheim tarzı denebilecek bir dine, yani deyim yerindeyse toplumsal örgütlenmenin koreografisi olan, toplumsal yaşama ilişkin zaman ve mekân ayrımını sağlayan bir dine eğilimlidir. Siyasal ve ekonomik merkezileşmeye, yerel yapıların son derece merkezi bir devletin bünyesine katılmasına, yıkıma uğrayıp atomlaşmasına ve geniş bürokratik idare birimleri içine alınmasına bağlı olarak söz konusu birimler aşındığında, dinin halka özgü varyantı dayanağını yitirir ve çözülmeye yüz tutar ya da iyice zayıflar. Bütünüyle ortadan kalkmaz, her türden tedavi edici işlevi görmeye devam eder, ama artık zayıftır. Bu durum geçmişte her zaman kuramsal olarak kabul gören, ama hiç uyulmayan ilkelerin, yani tavassut yasağının teknik anlamda ruhban sınıfın yokluğunun ve benzeri hususların birdenbire yeniden keşfedilmesiyle kendini gösterir.

Bütün bunlar kabul edildiğinde, İslamiyetin 20. yüzyıl içindeki canlılığını ve laiklik karşısında yok olmaktan kurtuluşunu açıklamaya yardımcı olacağını düşündüğüm çok önemli bir başka sonuca varılır. Müslüman toplumlar azgelişmişlerse ve daha güçlü teknolojiyle donanmış öteki toplumlar karşısında ekonomik ve askeri bakımdan kendilerini geçici olarak aşağı bir konumda buluyorlarsa, klasik Doğu Avrupa ikilemi olarak nitelendirilebilecek ve en üst ifadesi 19. yüzyıl Rus edebiyatında görülen Batılılaşma ile popülizm arasındaki karşıtlıktan kaçınabilirler. Oysa bazı yabancıların rahatsız edici ve onur kırıcı teknik/ekonomik üstünlüğüyle birdenbire karşılaşan azgelişmiş toplumların çoğu iki tercihle karşı karşıya kalır. Bu şöyle ifade edilebilir: Onlar kadar güçlü olabilmek için onları taklit edebilir ama daha sonra onları ait oldukları yere geri gönderebilir ya

da kendi değerlerimizi yeniden egemen kılabiliriz. Eğer onları taklit edersek onların gücünü elde edebiliriz; ama bu tutum kendi geleneğimizi hor görmek anlamına geleceği için, psikolojik bakımdan bir parça tatsız. Alternatif olarak, maddi açıdan aynı ölçüde etkili olmazsa da, kendi değerlerimizin daha derin bazı erdemler taşıdığını, daha anlamlı olduğunu söyleyebiliriz. Bunu Tolstoyvari bir cevap olarak nitelendirebilirsiniz. Tepedeki eski yerel düzeni idealize etmek güçtür, çünkü artık gerilemektedir. Ama yerel *halk* geleneğini idealize edebilir, değer verebiliriz; birçok halk bunu yapmıştır, çok karakteristik bir Doğu Avrupa tepkisidir. Sözünü ettiğim ikilem budur ve Doğu Avrupa'ya özgü azgelişmişliğin temel hikâyesini oluşturmaktadır.

İslamiyet farklıydı, nedeni de basittir. Kendini yabancılara karşı kanıtlamak için gerçek anlamda yerel bir gelenek *zaten mevcuttu*. Bu gelenek en azından Weberci ölçütlere göre modern özelliklerin çoğuna sahipti, yani üniteryandı, büyü unsurları azdı, dinsel metinlere bağlıydı, bireyciydi, bu bakımdan da akışkan ve dolayısıyla daha eşitlikçi bir modern topluma ayak uydurmaya çok açıktı. Disiplini öngörmesi nedeniyle geriliğin suçu halk geleneğine yüklenebilirdi; bu gelenek bazı makul nedenlerle her zaman bir sapma, bir gizli putperestlik olarak nitelendirilebilirdi. Dolayısıyla gerçek anlamda yerel bir gelenek bulunabilirdi; yüksek geleneğin 19
Hz. Muhammed ve sahabesinin gerçek uygulamalarıyla aslında özdeş olmayabileceği göz önüne alındığında, belki köktendinci Müslümanların inanmak istediği kadar eski olmayan, ama yine de *gerçekten* eski ve gerçekten yerel bir gelenek. Bu bakımdan "mujik"e kadar gitmeye ya da Batılı olanı taklit etmeye gerek yoktur; geniş çapta uyulmasa bile her zaman saygı gösterilmiş olan ve daha önceleri toplumun ayrıcalıklı kentsel tabakasının bir azınlık başarısı sayılmış olan gerçek anlamda bir yerel geleneği kullanarak, her iki hedefi, yani öz saygı ve yeni öz disiplini kabul ettirme hedeflerini birleştirmek mümkündür.

İslamiyetin son yüz yıl içindeki olağanüstü canlılığını açıklamak için sunduğum kuram budur. Türkiye bir istisnadır, çünkü İslam dünyası içinde inandırıcı ve bir bakıma kalıcı bir biçimde yarı laik bir geleneğe yönelmiş tek önemli örnektir. Peki, Türkiye neden istisna içinde bir istisnadır?

Devlet yapısı bakımından Türkiye muhtemelen her türlü standarda göre, ama özellikle Müslüman dünyası içinde istisnadır. Geniş anlamda ele alındığında, ben gerçekten İbn Haldun'un son derece hararetli bir taraftarıyım ve temelde haklı olduğu görüşündeyim: Sanayi dünyasının etkisinin görüldüğü döneme kadar Müslüman topluma ilişkin taslağı, ayrıca siyasal yaşamın işleyişine ve siyasal otoritedeki iniş çıkış düzenine ilişkin taslağı doğruydu. Çok iyi bilinen savı, Avrupa sosyolojisi ya da Batılı ya

da Atlantik diyebileceğimiz sosyolojinin ana temasıyla son derece ilginç bir karşıtlık oluşturur.

Bu tema, *Gemeinschaft*'tan *Gesellschaft*'a geçişti; cemaatten topluma, yani dünya, toplumsal hiyerarşi ve toplumsal yaşamla ilgili öngörülerin birbirine kenetlendiği bütünsel bir dünya olarak kapalı cemaatten akışkan, açık, ilerici, büyümeye dönük ve merkezi topluma geçiştir. Bir "ilerici" olarak bundan hoşlanır ya da romantik bir gelenekçi olarak hoşlanmazsınız; ama Avrupalılara göre tarihin temel doğrultusu budur ve sosyolojinin özünde yatan şey de bu uzun vadeli laik eğilime dönük ilgidir.

İbn Haldun'un bu görüşten ayrıldığı nokta, tam da bu karşıtlıkla uğraşsa bile, bir an için bile bunu uzun vadeli bir *eğilim* olarak düşünmemesidir. Her iki unsur da onun kafasında ve bildiği dünyada sürekli mevcuttur. Ona göre, kendi kendini yöneten, denetim altına alınmamış, dolayısıyla birbirine bağlı ve savaşçı, ama ekonomik bakımdan uzmanlaşmamış olan kırsal topluluklar ile uzmanlaşmış, üretken, ekonomik bakımdan temel öneme sahip, ama tam da bu nedenle siyasal açıdan hadım edilmiş olan kentsel toplumlar bir arada bulunur. Ve bu insanlık durumudur.

İbn Haldun sosyologların en *wertfrei*, en tarafsız olanıdır; "durumu olduğu gibi anlatır," düzeltmek için bir reçete önermez. Yalnızca durumu inceler. Ona göre, her iki unsurun toplum için temel önemi vardır. Avrupa'ya özgü olmayan bir yaklaşımla kent toplumunu *ekonomik bakımdan* temel önemde görmesi ilginç bir noktadır. Paradoksal bir biçimde, kır insanları, tacir ve zanaatkârların kaleyle korunan toplu oturma alanlarındaki uzmanlara muhtaçtır. Bu ihtiyaç duyma ekonomik bakımdandır; siyasal bakımdan durum tam tersinedir. Siyasal bakımdan kentler kırsal kesimin birbirine bağlılığına ve disiplinine muhtaçtır. Kentliler siyasal ve askeri bakımdan neredeyse güçsüzdür; düzeni sürdürmenin tek yolu siyasal ve askeri yeteneklerle dolu kırsal hazneden yönetici sağlanmasıdır. İbn Haldun'a göre de işler böyledir, her zaman da böyle olacaktır.

Bence İbn Haldun haklı. Dolayısıyla, İbn Haldun'a dayalı kuramıma sık sık yöneltilen eleştirilerden biri çok basittir: Bu kuram Türkiye'ye uymuyor. İbn Haldun'un savunduğu görüşün doğal sonucu siyasal iktidarın istikrarsız olmasıdır; yöneticiler kırsal kesimdeki erdem ve siyasal yetenek haznesinden sağlanır, ama bu erdem tam da siyasal başarı yüzünden yok edilir, dolayısıyla birkaç kuşakta bir siyasal iktidarın değişmesi gerekir. O halde elit tabaka ve siyasal istikrar bakımından sürekli bir rotasyon söz konusudur. Peki durum böyleyse, Doğu Akdeniz'e ya da büyük bölümüne dört ya da beş yüzyıl boyunca egemen olan ve belirgin bir istikrar gösteren bir imparatorluğu acaba nasıl açıklayabilirsiniz? Yüzeyde, Türkiye gerçekten de bir istisna oluşturmaktadır.

Benim soruya cevabım şöyle olacaktır: Görünen yüzeyin altında, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok büyük bir kesiminde İbn Haldun'un dünyası canlı ve ayaktaydı; Cezayir'in büyük bölümünde, Kuzey Afrika'nın Osmanlı yönetimindeki kesiminde, Arabistan Yarımadası'nda ve Doğu Anadolu'nun büyük bölümünde durum böyleydi. Daha merkezileşmiş alanlar yalnızca Balkanlar'ın bazı kesimleri, Nil vadisi ve belki de Ortadoğu'nun yerleşik yaşama geçmiş bazı kesimleri ile açık tutulması gereken yollar boyunca uzanan bölgelerdi. Kâğıt üzerinde Osmanlı toprağı olan öteki kesimler merkezle zımni ve değişen ölçülerde bir işbirliğiyle, İbn Haldun'un belirttiği tarzda yönetiliyordu. Ama şimdi burada girmek istediğim bir tartışma değil bu. Asıl anlatmak istediğim merkezde gerçekten de farklı bir düzen olduğuydu: İbn Haldun toplumu yönetmenin tek yolunu devleti kabileden bir armağan olarak kabul etmekte, siyasal erdemi edinmenin tek yolunu da bozkır ya da dağlardaki kendine yeterli sert yaşamda görüyordu; Osmanlılar ise İbn Haldun'un öğretisinden açıkça farklı bir siyasal ilkeyi yetkinleştirmişlerdi.

Bunun bir alternatifi olarak, toplumun çöldeki doğal kendine yeterlilik yerine sürekli eğitim yoluyla nasıl yönetileceğine (yani bağlılığın nasıl yaratılacağına) ilişkin Platoncu reçete vardır. Bu konudaki ilk ünlü yapıt Platon'un *Devlet*'idir. Platon'a göre gerçekten erdemli yöneticilere sahip 19
olma koşuluyla toplumu istikrara kavuşturabilir ve düzeni sağlayabiliriz; onları gerçekten erdemli hale getirmenin yolu da daha baştan mükemmel ve sürekli bir eğitim vermek, akrabaların ve mal mülkün baştan çıkarıcı etkilerinden uzak cemaatçi bir anlayış sayesinde ayartmalara karşı güvencede olacak bir tür liyakate dayalı elit yaratmaktır. Böylesine cemaatçi, yılmaz bir elitin erdemi hem yetiştirilme tarzına, hem de onu ayartmalardan uzak tutan toplumsal konumuna bağlıdır.

Platon'un salık verdiği yönetim biçimine en çok yaklaşan örnek, Xenephon'un ve Adam Ferguson'ın belirttiği gibi erdemi devletin işi haline getiren Sparta'ydı. Belirtilen biçimde yetiştirilmiş ve olağanüstü ölçüde erdemli bir elit tabakası olan Sparta, daha gevşek olan komşu toplumlara oranla Platon'un yönetim biçimine daha çok yaklaşmıştı. Ama bir bütün olarak alındığında, Durkheim'ın belirttiği türden yerel akrabalık gruplarına ve yerel âdetlere dayalı bir toplumda erdemi benimsetmek zordur. Toplumu yönetme konusundaki Platoncu reçete, ancak K. Jaspers'in adını koyduğu ve bir kavram olarak son zamanlarda S. N. Eisenstadt'ın yeniden gündeme getirdiği eksensel dinlerin ortaya çıkışıyla geniş çapta uygulanma şansına sahip olmuştu.

Eksensel dinler kutsal metinlere bağlı ve sofudur. Yazılı metinlere verdikleri önem ve bu metinleri koruyacak kurumları sağlamaları sürekli bir

eğitime yol açar. Kutsal metinler otoriteyi de dışlar (yani otoriteyi bir tür fazladan-etnik, fazladan-siyasi konuma getirir), böylece sürekli bir dindışı eğitim yürütülebilir. Bütün bunlar, sürekli eğitimi Memlukların yöneticileri kabile temelinden çok bireysel temelde seçme ilkesiyle birleştiren Osmanlı İmparatorluğu'nda bir araya gelmiş gibidir. Bir kez de olsa, İbn Haldun modelinin olanak tanıdığından daha uzun süre ayakta kalan güçlü ve istikrarlı bir devlet ortaya çıkmıştır.

Başka Memluk toplumları da vardı. Ama kendi ortamından koparılan, sistematik olarak yetiştirilen ve toplumun üretici kesimleriyle bağlantıları kesilen bir elit tabakanın yetkinliğin en üst düzeyine çıkarıldığı tek örnek Osmanlı toplumuydu ve istikrar açısından çarpıcı siyasal sonuçlar doğurmuştu. Bu Platoncu-Eksensel yönetim tarzı ilk bilmeceyi, yani Türkiye'nin neden istisna içinde bir istisna olduğunu açıklamaya yardımcı olabilir. 19. yüzyılda azgelişmişlik belası gelip çattığında (Batı üstünlüğü çok açık hale geldiğinde), başka yerlere göre yerel yüksek dinsel geleneğin bir sığınak olarak daha az çekici görünmesinin nedeni kesinlikle devletin hâlâ görece güçlü olmasıydı. Güçlü bir devlette bu geleneğin kendisi uzlaşmacıydı; görece zayıflığından ve bu durumun ağırlaşmasından dolayı suçlanan eski düzenin bir parçasıydı. Dolayısıyla o yöne kaçılamazdı.

194 Aşağıdaki genelleme kabaca doğrudur: Ulemanın konumu ne kadar sağlam ve iyiyse, Doğru Avrupa ikilemi olarak nitelendirdiğim durumdan kaçışta, yüksek geleneğin bir kurtuluş, yeni bir kimlik, öz disiplinin bir aracı ve dış güce rağmen başarıya ulaşmanın bir aracı olarak kullanılmasında bir seçenek sağlama şansı da o ölçüde azdı. Dolayısıyla bu siyasal tecrübenin başarısı aynı zamanda Türkiye'nin geri kalan Müslüman dünyanın büyük bölümünün yöneldiği doğrultuda ilerlemesinin önünü kesti.

Ayrıca ve bununla bağlantılı olarak belirtilmesi gereken bir nokta milliyetçiliktir. Bence milliyetçilik ne milliyetçilerin göstermek istedikleri gibi evrensel ve insanlığın doğasında varolan bir şey, ne bir tür sapma, ne de dostum merhum Elie Kedourie'nin ortaya attığı gibi bir ideolojik hastalığın yan ürünüdür. Atavist güçlerin bir tür yeniden uyanışı, bizzat insanoğlunun köklerine kadar uzanan bir şey olması da söz konusu değildir. Bana kalırsa milliyetçilik modernliğin bir sonucudur. İçinde yaşadığımız türden bir ekonomide bir *yüksek* kültürün, yazılı kaynaklar ve eğitim yoluyla aktarılan bir kültürün, her şeyin ötesinde kişinin en önemli karakteristiği ve varlığı olmasının bir sonucudur.

Tarımsal toplumda çalışma bedenseldir. Oysa bizim için çalışma "*semantik*"tir. İşe alınabilmek, ama aynı zamanda işe yarar bir yurttaş olabilmek için aranan iki koşul vardır. Birincisi, sizi çevreleyen eğitim, ekonomi ve idare bürokrasilerinin kullandığı dilde uzman olmanız gerekir. İkincisi,

kişisel özellikleriniz söz konusu kültürün kendi imgesine uygun olmalıdır. Eğer kullanılan dilde ustalaşırsanız (ve bu dil de ancak formel eğitimle edilebilen soyut bir dildir), buna bağlı kişisel özellikleriniz de uygunsa, o zaman yurttaşlık kapısı sizin için ardına kadar açılır. Aksi takdirde yaşamınız bir dizi aşağılanma içinde geçecektir.

Bu ikilem, modern insanın içinde bulunduğu bu temel durum insanları milliyetçi olmaya zorlar; çünkü ya insanlar onları çevreleyen kurumların üst kültürünü öğrenip benimsemişlerdir ve durumlarından hoşnutturlar, ya da değillerdir. Eğer hoşnut değillerse önlerinde birkaç seçenek vardır: Asimile olmak, göç etmek ya da topraklarını geri isteyen bir milliyetçi haline gelip durumu değiştirmeye çalışmak. Toplumun da egemen yerel özelliklere uymayan insanlara yönelik benzer seçenekleri vardır: Onları asimile etmek, ülke dışına sürmek ya da katliam, tehcir, aşağılama gibi yollarla "etnik temizliğe" tabi tutmak. Bunlar 20. yüzyılda tanık olduğumuz süreçlerdir.

Ayakta kalacak bir yönetim için devlet ile kültür arasında uyumu öngören milliyetçiliğin temelinde yatan ana örüntü budur. Tamamen yeni bir durumdur bu; geçmişin tarımsal dünyasında yoktu, çünkü temel işlevi karmaşık bir hiyerarşiye sahip bir toplumdaki statü nüanslarını belirginleştirmek olan kültürün tam tersine son derece farklılaşmış olması gerekiyordu. Bir yandan farklı statüleri belirlemek için kültürdeki dikey farklılıklar desteklenirken, bir yandan da yatay farklılıklar özendiriliyordu, zira nüfusun çoğunluğu bir tür otomatik kültürel lehçe çekimiyle birbirinden farklılaşma eğilimi gösteren kapalı topluluklar içinde yaşayan tarım üreticilerinden oluşuyordu. Oysa modern dünyada kültür statüyü belirlemez; siyasal birimlerin arasındaki sınırları, doğası gereği istikrarsız bir mesleki yapı içinde bireylerin serbestçe hareket edebildiği bir tür havuzun çerçevesini belirler.

Devlet ile kültür arasındaki bu kutsal evliliğin modeli ve izlediği yol, ortakların mevcudiyetine ve durumuna bağlı olarak büyük ölçüde değişkenlik gösterir. Bu bağlamda Avrupa'da üç ya da dört zaman kuşağı vardır ve iki ortağın birbirleriyle ilişkilerinde bir kuşaktan ötekine oldukça büyük bir farklılık görülür. En batıda kalan zaman kuşağında, Avrupa kıtasının Atlantik kıyısında tarihsel bir tesadüf sonucu iki ortak, söz konusu evliliğin yeni durumun mantığıyla düzenlenmesinden çok önce uzunca bir süre bir arada yaşayagelmiştir. Lizbon, Madrid, Paris ve Londra merkezli oldukça güçlü hanedan devletleri zaten kabaca kültürel kuşaklarla karşılıklı ilişki içindeydi; öyle ki milliyetçilik çağına varıldığında fazla bir şey yapmaya gerek kalmamıştı. Batı Avrupa sınırlarında milliyetçilik ilkesinin etkisiyle meydana gelen tek önemli değişiklik İrlanda Cumhuriye-

ti'nin kurulmuş olmasıdır; bunun dışında pek büyük değişiklik geçirmeyen sınırlar aslında etnografik haritanın ayrıntılarına göre, milliyetçilik çağı öncesindeki hanedan savaşlarıyla çok daha yakından ilişkilidir.

Doğuya düşen ikinci zaman kuşağında gelin süslenip püslenmiş bekliyordu, ama damat ortalıkta yoktu. Bir başka deyişle, kurallara bağlanmış, *staatsfähig*, modern dünyaya hazır bir üst kültür hem İtalyanlar, hem de Almanlar için mevcuttu. İtalyanlar kabaca Dante'den, Almanlar ise Luther'den, belki de daha eski bir tarihten beri buna sahipti. Söz konusu üst kültürden çok uzak olmayan lehçeleri konuşan köylüler yoğun bir damat adayı havzası oluşturuyordu. Kültürel gelin hazırdı; ortalıkta görünmeyen siyasal damat ise 19. yüzyılda Piemonte ve Prusya'nın kişiliğinde bulundu ve evlilik aşırı bir şiddete gerek kalmaksızın zamanında gerçekleşti. Cavour ve Bismarck'ın başvurduğu şiddet ve dalavere, hanedan savaşlarında, hele hele dinsel savaşlarda alışılagelmiş olandan hiç de daha feci değildi.

Avrupa'nın doğusunda ise ortada ne gelin ne de damat vardı; dolayısıyla milliyetçilik hem siyasal hem de kültürel manevralara gerek duyduğu için en büyük tahribatı burada yarattı. Bu kuşakta ulusal devletler değil, hanedana dayalı siyasal ve dinsel birimler vardı. Üstelik çoğu *staatsfähig* olmayan, kurallara bağlanmamış ve modern, merkezi, bürokratik ve tek

pazara sahip bir devlet için doğrudan uygun olmayan bir yığın değişik lehçeyle karşı karşıyaysanız, başınız belada demektir. Dolayısıyla Doğu Avrupa'nın başı beladaydı. Dahası hanedana dayalı eski dinsel sistemin çöküşünden sonra kırk ya da yetmiş yıl boyunca laik bir ideokrasinin varolup olmadığına bağlı olarak, Doğu Avrupa'yı kendi içinde ayrıca iki zaman kuşağına ayırmak mümkündü.

Bir kez daha belirteyim ki, bunların hiçbiri Müslüman dünyasına uymaz. Eğer Müslüman köktendinciliği ve milliyetçiliği hakkındaki teşhisim doğruysa, her ikisinin de kökü aynıdır: Gıda üretme ve depolama esasına, istikrarlı bir teknolojiye ve bir köylü çoğunluğuna dayanan ve büyüme beklentisi içinde olmayan bir toplumdan, çalışmanın artık bedensel olmadığı, tarımın yalnızca öteki işkollarından biri olduğu, büyümenin beklendiği, özü gereği mesleki istikrarsızlığın görüldüğü ve semantik standartlaşmanın gerekli olduğu modern bir topluma geçiş. Bazı nedenlerden dolayı kendini Avrupa'da esas olarak milliyetçilik, İslam dünyasında ise esas olarak köktendincilik biçiminde dışavuran temeldeki güç budur. *Esas olarak* diyorum, çünkü Avrupa'da köktendincilik ve milliyetçilik iç içe geçmiştir; milliyetçilik ulusun dinsel temelde tanımlandığı ve komşularıyla karşılaştırıldığı durumlarda dini kullanma yoluna gider. Ama yine de Avrupa'da köktendincilikten çok milliyetçilik vurgulanır, İslam dünyasında ise tam tersi söz konusudur.

İkisinin arasındaki fark, milliyetçiliğin farklılaşmış bir üst kültüre tapmaya dayanması ve bu kültürün bir zamanlar kendisiyle bağlantılı olan dinsel öğretiden artık yoksun olmasıdır. Öğreti bir kenara atılmıştır. Oysa erken modern çağda üst kültür ve dinsel öğreti arasında bir bağlantı vardır. Jeanne d'Arc hakkındaki etkili yapıtında Bernard Shaw, onun Kilise tarafından bir Protestan sapkın, İngilizler tarafından ise bir milliyetçi olduğu için yakıldığı görüşünü işler. İki tema arasındaki bağlantının başka örnekleri de vardır, ama bütüne bakıldığında iki unsurun çoğunlukla birbirinden ayrıldığı görülür; modern Avrupalı milliyetçiler ulusal kültürü bir öğretiye bağlamaksızın yüceltme yolunu tutmuşlardır. Müslüman dünyasında ise din ile üst kültür arasındaki sıkı bağlantı sürmektedir. Neden böyle olduğu açık değildir.

Bu konuda da Türk örneği alışılmışın tamamen dışındadır. Gelin ve damat benzetmemi esas alırsanız, Türk örneği bir zamanlar Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu içinde yer alan iki büyük ulusun durumuyla bir karşıtlık içinde gibidir. Bu uluslar açısından gelin hazırdı, ama damat ortalıkta yoktu; siyasal örgütlenme çok parçalıydı, ama oldukça yüksek bir kültürel homojenlik vardı ve kültürel araçlar mevcuttu. Oysa Türk/Osmanlı örneğinde bana göre tam tersine *damat* mevcuttur. Bir devlet eliti vardı, ama benim bildiğim kadarıyla, etnik olarak Türk değildi. Elbette elit tabaka Türkçe konuşuyordu, ama Anadolu köylülüğünü teveccüh gösterdiği unsur olarak ayrı tutmuyordu. Bir devlet elitiydi, *devlete* bağlıydı ve Türkçe konuşması yalnızca bir tesadüftü. Geçmişte İslamiyet'le özdeşleştirilmişti, ama denetimi altındaki nüfus etnik ve dinsel bakımdan çok farklıydı.

İtalya ve Almanya'da kendi kendinin bilincinde olan kültür siyasal bir efendi aramak zorundaydı (elde Prusya ve Piemonte vardı), oysa Türkiye'de durum tam tersineydi. Siyasal bir elit görece gerilemeden kurtulmanın yolunu arıyor ve dayanacağı bir etnik grup bulma gereğini duyuyordu. Dine yönelme yolu kapalıydı, zira din gerilemekte olan eski düzenle sıkı bir bağlantı içindeydi. Dolayısıyla elitin etnik bir gelin araması gerekiyordu. Anadolu köylülüğü buna uygundu. Gelin çevresinde olup bitenlerin pek farkında değildi, bir süre siyasal olmaktan çok dinsel sayılabilecek bir çerçevede düşünmeye devam etti. Ama bir kez daha örüntünün ilginç bir biçimde hem geri kalan İslam dünyasıyla, hem de Avrupa'daki ilişkilerde belirlenen üç ya da dört farklı ilişki örüntüsüyle bir karşıtlık içinde olduğunu görmekteyiz.

Bunun sonuçları neydi? Görebildiğim kadarıyla, çok farklı yeni bir siyasal sistem billurlaşmıştı: Kemalist devrim Batı yolunu benimsedi; bu yönelişte de şans eseri kuzey komşusu Rusların tersine aşırı özgül bir sosyo-

politik öğretiye dayanmamıştı. Rus örneğinde bu tutum sonunda ekonomik ve siyasal açıdan felaketle karşılaşma noktasına vardı. Kemalist devrimin seçtiği yol Batı'nın siyasal ilkelerinin görece bulanık bir taklidiydi: Milliyetçilik, anayasal yönetim, Batı toplumunun sahip olduğu, dolayısıyla (doğru ya da yanlış) gücünün kaynağı sayılan her türlü özellik. Eski siyasal elit, yani benzetmemdeki damat, bu ilkeleri alışkın olduğu tarzda uygulayıp hayata geçirdi. Böylece Batılılaşma üst İslamiyet'in meşrebi içinde yürütüldü.

Türkiye'yi ilk kez, Şerif Mardin'in sayesinde yaşadığım büyüleyici bir olayla yakından tanıdım. 1960'larda, eski ve ilk kuşak Kemalist elitin mensuplarının henüz hayatta olduğu bir sıradaydı. Toplum ve din üzerine bir konferansa davet edildiğimde, onların ruh halini gözleme olanağını buldum. Davet yazısında oldukça zararsız görünen şöyle bir gerekçe belirtiliyordu: Din müthiş önemli bir olgudur ve incelenmesi gerekir. Buna kimse itiraz edemezdi. Ama Türkiye'ye vardığımda, konferansın içeriğinin çok daha özgül olduğunu gördüm: Köylülerin ve kasabalıların o sırada dinle flört eden partilere oy vermesinin önüne nasıl geçeriz?

Görebildiğim kadarıyla, temel ikilem Kemalist mirasın Batı'nın sosyopolitik sistemine bağlı olmasıydı; bu sistemin uygulanması halinde, dinle flört eden ve Kemalist gelenekten kopan insanlar eninde sonunda seçimleri kazanacaklardı. O halde ya demokrasiden vazgeçip uygulamanız beklenen ilkelere ters düşeceksiniz ya da demokrasinin gereklerini yerine getirip iktidara geldiğinde demokrasiden uzaklaşacak olan insanların seçimleri kazanmasına izin vereceksiniz. Bu ikilemin etkisiyle çevrimli yeni bir siyasal sistem ortaya çıktı ve bir süre için kurumsallaşır gibi oldu. İbn Haldun'un çevriminden epeyce farklıydı. Yeni demokratik geleneğin bekçisi olan ordu özgür seçimlerin yapılmasına izin verir; seçimleri kazanan parti Kemalist gelenekten kopmaya yönelir; bunun üzerine ordu yönetime el koyar ve partinin liderlerini asar; ama bir süre sonra yönetimi geri verir ve işler aynı çevrimde sürüp gider. Sanırım Mark Twain'in söylediği bir söz var: "Sigarayı bırakmak kolaydır, ben birçok kez bıraktım." Aynı şekilde Türk ordusu da demokrasiyi yeniden kurmanın kolay olduğunu, bunu birçok kez yaptığını söyleyebilir. Dolayısıyla bu çevrim sanki kurumsallaşmış gibiydi.

Söz konusu konferansta Kemalist "ulema"yı izlemek çok ilginçti. Örneğin bu darbelerden birini onaylayan ve bir gazetede yer alan bir ilanı tartışıyorlardı. İlanda darbenin belirli nedenlerle meşru olduğu belirtiliyordu. Konferansta bulunanlardan biri bunun açıkça Kemalist "fetva" olduğunu söyledi. Ardından bir başkası kalktı ve A, B, C, D ve E nedenleri yüzünden bunun bir fetva olmadığını anlattı. Bu adam besbelli mükem-

mel bir "alim"di; neyin fetva olup olmadığına ilişkin ilahiyat ilkelerini eksiksiz biliyordu. Yalnız Kemalizmin alimi değil, ibarenin düz anlamıyla bir alimdi. Uğraştığı konuyu biliyordu. Kemalizmi bu tarz bir ulema ruhuyla uyguluyordu.

Bu ruh halini, artık katı bir Kemalist laiklik anlayışı içinde kalmayan, tam tersine siyasette söz konusu çevrime yol açan ikilemden kurtulma yolunu bulmaya çalışan Şerif Mardin ve Nur Yalman gibi kişilerin temsil ettiği bir sonraki kuşakla karşılaştırmak ilginç olacaktır. Onların savı şudur: İslam'ı merkezi iktidara bağlı katı yönetici ulemayla özdeşleştirmemiz yanlıştı. Orada, Anadolu'da, daha liberal, daha insancıl, daha esnek, daha yumuşak ve belki de modernleşmeye daha yatkın bir İslamiyet bulabilir, böylece bu ikilemden kurtulabiliriz.

Bu alternatiflerin ne kadar makul ve etkili olduğunu söylemek bana düşmez. Bütün söyleyebileceğim konferans sırasında gözlemlediğimi sandığım yeni çevrimin, yeni rotasyonun (dönemsel bir tarzda ordunun ülkeyi arındırması ve bir kez daha demokratikleşmeye dönme) artık kırılmış gibi göründüğünü belirtmekten hoşnut olduğumdur. En azından son çevrim oldukça uzun bir süre devam edecek gibi görünüyor ve büyünün artık bozulduğu umulabilir. İşte Türk tecrübesinin Avrupa karşısındaki, şu anda trajik durumda olan kuzey komşusu karşısındaki ve iyi ya da kötü, köktendincilerin kazanacak gibi göründüğü güneydeki Müslüman dünyası karşısındaki benzersizliği bence budur.

ORTADOĞU PERSPEKTİFİNDE MODERNLEŞTİRMECİ PROJELER

ROGER OWEN

Bu kitaptaki makaleleri ilk okuduğumda hepsinin tutarlılığından, sanki doğrudan birbirlerine hitap etmelerinden çok etkilendim. Bana öyle geliyor ki, bu ancak Türkiye'deki modernleşme projesinin niteliği konusunda katılımcılar arasında genel bir görüş birliği olmasının, ayrıca 20. yüzyıl Türk tarihini bir başka bakış açısından tartışmanın zor olacağı inancının sonucu olabilirdi.

Makalelerin Ortadoğu'nun başka yerlerindeki başka projelerle karşılaştırma imkânı sunmasından da etkilendim. Bu bölgedeki yeni devletlerde, çoğu kez Atatürk, Rıza Şah, David Ben-Gurion, Habib Burgiba gibi bazı önemli tarihsel kişiliklerin öncülük ettiği elitler gelecekte maddi ve manevi açıdan ilerlemeye yönelik temel projelerini ortaya koyuyorlardı. Bu liderlerin paylaşır gibi göründüğü özellik 20. yüzyıl sömürgeciliğine ve bağımlılığa gösterilen ortak tepkiydi. Bu da bağımsız ulus-devletlerin oluşturduğu daha geniş topluluk içinde kendilerine ve halklarına bir yer bulma arzusunu getiriyordu.

Bu kadarını kolayca söyleyebiliyoruz. Ama karşılaştırmayı daha ileri götürmek için, modernleşme projesini biraz daha kapsamlı biçimde gözden geçirmek, ardından da Ortadoğu ve ayrıca Üçüncü Dünya koşullarına iyice oturtmaya çalışmak gerekir. İşe bu tür modernleştirme projelerinin hepsinde ortak gibi görünen özelliklerden bazılarını belirlemeye çalışmakla başlayacağım.

Birincisi, şimdiye kadar üzerinde durduğumuz modernleşme projesi tipi ancak bir devlet ve bir halkla ilgili olarak tasarlanabilir. Bir başka deyişle, böyle bir projenin varolabilmesinden önce, Türkiye, İsrail ya da Suriye örneklerinde olduğu gibi belirli yerini yeni baştan yaratmak ya da

İran, Mısır ve Fas örneklerinde olduğu gibi mevcut bir yeri yeniden şekillendirmek gerekliydi. Dahası bu topraklarda oturan insanları homojen bir halka dönüştürme gereği de vardı. Bunun yolu bazı durumlarda bir kesimi zorla dışlamak ve başka bir kesimi zorla içine almak, her durumda ortak bir eğitim sistemiyle pekiştirilecek ortak bir tarihe ve ortak bir kültüre sarılmaktı.

İkincisi, projenin tanımı çoğu kez çeşitli evrelerden geçmekteydi. Kural olarak ilk milliyetçiler sadece yabancı egemenliğinden kurtulmak istiyorlardı; yeni bir anayasa çıkarmanın ve bankalar, üniversiteler gibi gerçek anlamda ulusal niteliğe sahip az sayıda kurum yaratmanın ötesinde nelerin yapılacağına pek kafa yormuyorlardı. Ama daha sonraları 20. yüzyılın ilerlemesiyle birlikte modernleştirilecek halklara ve onların gelecekteki gelişimine ilişkin daha karmaşık görüşler ortaya çıktı. Bu bakımdan bir süre sonra sömürgeciliği siyasal bölünmeyle ve dar bölge çıkarlarını desteklemeyle, buradan hareketle milliyetçilik ve ilerlemeyi toplumsal yaraları sarmayla ilişkilendirme anlayışı olağan hale geldi. Birçok durumda bu tür görüşler, milliyetçi aydınları kendi toplumlarını dayandıkları sınıflar açısından, ama kural olarak bu sınıflar arasında herhangi bir zorunlu çelişkiyi öne çıkarmaksızın incelemeye özendiren Marksizm ve komünizmle olumlu bir etkileşimin sonucuydu.

Üçüncüsü, maddi ve manevi ilerlemenin temel kavramları konusunda hem bunların tanımı, hem de bunların nasıl gerçekleştirileceği bakımından benzer bir gelişme vardı. Maddi ilerleme açısından, elit tabaka ülkesinin içinde bulunduğu daha geniş ekonomi dünyasının temel özellikleri olarak algıladığı duruma göre hareket noktasını belirliyordu; bu doğrultuda kimi zaman bu dünyayla olabildiğince açık bir biçimde karşılıklı ilişkilere girmeyi, kimi zaman da ulusal ekonomiyi zararlı uluslararası etkiler olarak nitelendirilen şeylerden korumayı amaçlıyordu. Kural olarak alışılmış yol temelde "açık" bir dış ticaret ve yatırım rejiminden temelde kapalı bir rejime geçiş ve ardından tekrar eski duruma dönüştü. Ama her durumda elindeki devlet mekanizmasını kullanarak bu değişim modelinin koşullarını belirlemeye çalışan, ayrıca bu yöndeki ilerlemenin nasıl ölçüleceğini tanımlayan, elit tabakaydı. Söz konusu ilerleme gelir, refah düzeyi, üretim kapasitesi, bazen de ulusal kendine yeterlik bakımından sağlanan gelişmeye göre ölçülüyordu. Yine her durumda elit tabakanın, çoğu kez örgütlü bir ekonomik ve toplumsal devrim aracılığıyla sanayiye dayalı ekonomilerin düzeyini yakalama gereği yönünde bir aciliyet duygusuyla hareket ettiği söylenebilir.

Dördüncüsü ve sonuncusu, manevi ilerleme araştırılması çok daha zor bir kavramdı. Bir dizi farklı formülasyon ve yeniden formülasyonda karşı-

laşılan bu kavramı daha sonraları devlet elitine özgü söylemden düştü ve yalnızca bazı durumlarda çeşitli liberal ve dinsel muhalif akımlarca silinip gitmekten kurtarıldı. Sömürgecilik karşıtı dönemde bu konuda genellikle büyük bir sorun yoktu. Baas Partisi'nin kurucuları Mişel Eflak ve Salah el-Bitar'ın Fransız manda yönetimi altındaki Suriye'de tanımlamaya çalıştıkları gibi, bu tür bir ilerlemenin desteklenmesi bizzat ulusalcı mücadelenin ana unsuruydu. Etkili olabilmek açısından bu mücadele "bir kafa yapısı ve düşünce değişikliğini, ulusal bilinçte ve ahlaki standartlarda bir derinleşmeyi kapsamak zorundaydı."[1] Ama daha sonraları ilk kuşak milliyetçi politikacıların çoğuna yakıştırılan yaldızlı görüntünün fiili iktidar uygulaması içinde solmasıyla, benzer kavramlar başka grupların dilinde yer edinmeye başladı. Bunlar bazen ordu ("ulusun manevi bekçisi"), Fas ve Ürdün örneklerinde olduğu gibi bazen hükümdar, bazen de devrim, olumlu tarafsızlık ve sosyal adalet adına iktidara el koyan, ama çok geçmeden kendileri de diktatörce, çıkarlarını kollayıcı ve çoğu kez rüşvete batmış yöntemlerle itibar kaybetmeye yüz tutan daha radikal unsurlardı.

Ortadoğu'nun çeşitli ülkelerinde siyasal düzeyde ve pratikte bulduğu ifadeyle modernleşme projesinin ana unsurları olarak kabul ettiklerim bunlardır. Şimdi bu projenin daha tartışmalı, ama yine genel birkaç özel-

liğine bakalım. Bunları birincisi tarihsel ve uluslararası koşullara ilişkin, ikincisi bizzat modernliğin bazı ana özellikleriyle ilgili olmak üzere iki ayrı başlık altında ele almak istiyorum.

Projenin yürütüleceği alan olarak bir devlet yaratma gereği göz önüne alındığında, özellikle uzun vadede getireceği önemli sonuçlar açısından, gelişmenin seyri önemli ölçüde bu işin nasıl yerine getirildiğine bağlıydı. Ortadoğu önümüze bir dizi farklı örnek koymaktadır. Başta Türkiye ve İsrail, daha sınırlı ölçekte de Irak olmak üzere bazı örneklerde, yeni devleti kurma sürecinde Rumlar, Ermeniler, Filistinliler ya da Asuriler gibi daha önce ilgili ülkenin sınırları içinde yaşayan insanlar topraklarından kovuldu, başka bazı insanlar da ancak gönülsüz bir bağlılık duydukları bir projeyle zorla bütünleştirildiler. Başta Akdeniz'in doğu ucundaki birçok Arap ülkesi olmak üzere, sömürgecilik döneminde belirlenmiş sınırlar hem tartışmalıydı hem de büyük ölçüde Arapça konuşan ama kendilerini homojen bir Suriye, Irak ya da Lübnan halkına dönüştürme girişimlerine direnen bir topluluklar karışımını barındırmaktaydı. Basra Körfezi gibi bölgelerdeki başka bazı ülkelerde ise halklar ve ülkelerin eşleşmesi alışılmamış bir formüle göre belirlendi: Belirli bir alanda bir halk yerine bir aile ya da kabile

---

1 Aktaran Patrick Seale, *The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics, 1945-1958*, Londra, Oxford University Press, 1965, s. 149.

tarihsel hak iddia ediyordu; örneğin Kuveyt Kuveytlilerle değil de es-Sabah ailesiyle, Suudi Arabistan da Suud hanedanıyla eşanlamlı bir nitelik kazandı. Böylece modernleşme projesine, daha işin başında, kapsam ve benzerlik bakımından belirli temel katılıklar ve belirsizlikler aktarıldı.

Uluslararası koşullar da modernleşme yorumunu, hatta modernleşmenin gerçekleştirildiği toprakların dünyadaki ekonomik ve siyasal güçlerce şekillenmesini önemli ölçüde etkiliyordu. Belirgin örneklerden biri bağımsızlık sonrası dönemde karşı programın oluşturulmasında sömürgeciliğin ve bağımlılığın kullanılabilmesiydi. Yani, eğer sömürgecilik bölünmüşlük, sanayinin geriliği, eğitim ve sosyal hizmet harcamalarının azlığı temelinde tanımlanırsa, yeni devletin benzerliğe, hızlı sanayileşmeye ve daha büyük çapta sosyal harcamalara ağırlık vermesi gerekiyordu. Aynı süreç kapitalist ve komünist modellerin birbirine karşı yürüttüğü nüfuz mücadelesinde, 1947'den başlayarak Soğuk Savaş pakt ve ittifaklarının Ortadoğu'ya sızmasında, 1970 ve 80'lerde bütün bölgede petrol zenginliğinin yayılan etkisinde görülebilir. Bu tür güçler ayrı ayrı devletlerin iç iktidar dengeleri üzerinde köklü etkiler bırakmakla kalmadı, aynı zamanda modernleşme projesine ilişkin tanımlardan bazılarını da değiştirdi. Örneğin modernleşmenin bazı durumlarda kapitalizmle, bazı durumlarda sosyalizmle, başka bazı durumlarda devletçilik, tarafsızlık ya da Başkan Nasır ile Suriye Baasçılarının Arap sosyalizmi gibi bir tür üçüncü yolla özdeşleştirilmesine yol açtı.

Şimdi daha açık bir biçimde modernleşme projesinin karakterine dönersek, bu konuda üç ana noktaya işaret etmek istiyorum. Birincisi, daha önce de belirttiğim gibi, bu proje 20. yüzyılın Üçüncü Dünya koşullarında bazı dönüştürücü ekonomik ve toplumsal devrimler aracılığıyla ileri ülkelere yetişme gereği yönünde üstü örtülü bir anlayışı içerir gibidir. Böyle bir zorunluluğun varlığı projenin belirli yönlerinin yarattığı ani coşkulardan bazılarını, örneğin teknolojik merdivende yükselmenin kaçınılmaz olduğu kadar kolay göründüğü devlet güdümlü ithal ikamesinin ilk evreleriyle bağlantılı heyecanı açıklamada kullanılabilir. Mısır'ın 1960-65 dönemini kapsayan Birinci Beş Yıllık Planı'nda yer alan "toplu iğneden füzeye"[2] sloganı bu heyecanı çok iyi yansıtmaktadır. Çabuk hareket etme gereği çok partili demokrasi konusundaki bazı gönülsüz davranışları açıklamada da kullanılabilir. Böyle bir demokrasi hem bölücü bir etken, hem de projenin gerektirdiği düşünülen güçlü ve etkili hükümetin önünde bir engel olarak görülüyordu.

---

2 Aktaran John Waterbury, *The Egypt of Nasser and Sadat: The Political Economy of Two Regimes*, Princeton, Princeton University Press, 1983, s. 81.

İkincisi, modernleşme projesinin gündeme gelmesi yeni anlatım biçimlerine izin verdiği ve insan kazanmak, örgütlenmek, rekabet için yeni olanakların önünü açtığı için kendi başına iç siyasetin niteliğini dönüştürmeye yeterliydi. Proje üst derecede bir tanımlamadan kaçınamıyordu. İdeolojik alanı tekelinde tutabildiği sürece projenin lehine işleyen bu özellik, sonuçlar zorlayıcı görünmemeye başladığında muhalif güçler için çekici bir hedef oluşturabilirdi. Kural olarak proje başlangıçta Batılılaşma ve laiklikle özdeşleştirildi; bu, birçok çevreyi rahatsız ettiği gibi eskiden beri varolan dinsel otorite kaynaklarının otoritesini tehdit etti ve çoğu zaman bunlarla çeşitli uzlaşmalara gitme gereği doğdu. Varılan uzlaşmalar İsrail yönetiminin aile hukukuyla ilgili konularda dinin denetiminin sürmesini kabul etmesinden, Suudi yönetiminin daha radikal bir tavırla bilimsel ilerlemeyi mevcut ahlaki ve kültürel normlar olarak kabul edilenlerden ayırmaya yönelmesine kadar değişik biçimler aldı. Ama en azından bir örnekte, yani İran'da 1970'lerin sonlarında hem kuram, hem de uygulama düzeyinde projeye duyulan hoşnutsuzluk, toplumun neredeyse bütün kesimlerini şaha, onun büyük kampanyalarla tanıttığı politikalara ve yapılmış işlere karşı muhalefette birleştirerek ülke çapında protestoya yöneltmeye yetti.

204 Üçüncüsü ve sonuncusu, modernleşme projesi birkaç bakımdan zorunlu olarak eksik kalmış sayılabilir. Bu kitapta yer alan makalelerde de önemli destek bulan noktalardan biri, Türkiye koşullarında modernleşme projesinin kesin tanımlanmış yurttaşlık hakları üzerine kurulu bir demokrasi yaratmaya yönelik açık bir programdan yoksun olduğu, bu hakları tanımanın hâlâ düzgün biçimde hayata geçirilmeyi bekleyen bir niyet olarak kaldığı savıdır. Bu anlamda eksiklik kavramı yalnız Türkiye'de değil, Ortadoğu'nun başka birçok yerinde de geleceğin siyasal gündemini belirlemek üzere kullanılabilir. Böyle bir gündemin gerekçesi, modernleşme projesinin ancak halkın siyasal sürece tam katılımı için gerekli hukuki ve ideolojik temeli yarattığında hedeflerine ulaşmış sayılabileceğidir.

Ama eksiklik kavramının kullanılabileceği başka yollar da vardır. Örneğin, bu kitaptaki mimarlıkla ilgili makalelerde yer alan ortak düşünce, modernleşmenin kendi karşıtına gerek duyduğudur; insanları, modern olanı yalnız yeni değil, aynı zamanda temelde "iyi" bir şey olduğu için yüceltmeye yöneltmek amacıyla, geleneksel ve eski olanın nasıl "kötü" bir şey gibi sunulabileceği gösterilir. Başka bir örnek, siyasal gücün kullanılmasıyla bağlantılı gerçeklerin, modernliğin (tanımlarının çoğuna göre) üzerinde ısrar etmesi gereken evrensellik ve benzerlik biçimlerinin dayatılmasına nadiren olanak vermesidir. Tipik bir biçimde, 20. yüzyıl rejimlerinin hepsi, rejimle, ekonomiyle ve dış dünyayla oldukça farklı ilişkiler

içinde bulunan, denetim ve bütünleşme için farklı stratejiler öngören toplumsal ve siyasal güçlerin oluşturduğu heterojen bir karışımın desteğine güvenmişlerdir.

Eğer yeterli yerim olsaydı, çerçevesini çizdiğim bu geniş kavramlar bir dizi farklı Ortadoğu ülkesinin yakın dönemdeki siyasal tarihinin kilit yönlerini sergilemek için kullanılabilirdi. Bunun yerine yapmak istediğim şey, ilginç sonuçlara varmak için karşılaştırmalı yaklaşıma başvurmayı sağlayan yollardan yalnızca birkaçı üzerinde durmaktır. Analizin tarihsel kısmıyla başlarsak, bana öyle geliyor ki bir devlet eliti ancak bu tip bir projeyi izlediğinde, bir idare ve denetim aracı olan devletin kendisi tutarlı bir aktör olarak ortaya çıkar ve bu yönüyle konuşulup incelenebilir. Buna karşılık kendi başına açıklanmış böyle bir projenin olmadığı durumlarda, devlet tutarlılıktan yoksun kalır ve yönetim mekanizması farklı temel unsurları arasındaki ilişkiler bakımından daha kolay analiz edilebilir. Dünyanın Avrupa dışındaki öbür bölgelerinde olduğu gibi, burada da Ortadoğu çeşitli devletçi yapıların tutarlılığının ya da tutarsızlığının hem zaman içindeki gelişme, hem de farklı ülke ortamları bakımından karşılaştırılabileceği ve karşı karşıya getirilebileceği çeşitli tarihsel örnekler sunmaktadır.

Bugünün ve geleceğin incelenmesinde de aynı türden bir sav kullanılabilir. Daha önceki makalelerin gösterdiği gibi, Türkiye'nin modernleşme projesi çok değişik yönlerden gelen saldırılar altındadır; bu, Ortadoğu'nun başka kesimleri için de geçerlidir. Her şeyden önce dünya ekonomisi, hepsi de çoğu kez şaşırtıcı çeşitliliğe sahip yollarla ülke içindeki ekonomiye ve siyasal karar odaklarına müdahale eden farklı güçlerin oluşturduğu olağanüstü bir çeşitlilik taşır. Dahası, hızlı ekonomik ve toplumsal değişim süreci tek ve tutarlı bir vizyonun dayatılmasını gittikçe zorlaştırmıştır. Böyle ortamlarda yeni bir mutabakat peşinde olanların bunu yeniden hayat bulmuş bir topluluk anlayışında araması gerektiği söylenebilir. Bu anlayış bazen dinsel bir temele, bazen de tam anlamıyla demokratik kurumlar çerçevesinde hareket eden ve tanımı hukuki açıdan belirlenmiş yurttaşların oluşturduğu bir topluma dayanmaktadır. Ama her iki durumda da iki şey kesindir. Birincisi, ulusal bağlamda nasıl yorumlanırsa yorumlansın ve nasıl uygulanırsa uygulansın modernleşme projesi engellenemez. İkincisi, Ortadoğu'daki dinsel akımların hemen hepsi modernleşmenin maddi yönleriyle tamamen uyum içindedir ve günün birinde iktidara gelseler bile temel özelliklerinin çoğunu koruyacaklardır.

Kitaptaki makalelerin (ve konferans tartışmalarının) açıkça gösterdiği gibi, öyle heyecan verici, ama aynı zamanda rahatsız edici bir dönemdeyiz ki yeni bir devletin 20. yüzyıl tarihi üzerinde duran tarihçileri günün gergin siyasal sorunlarından bazılarıyla uğraşmaktan kaçınamayacaklar. Bu

tarihçiler bir yandan bağımsızlığın ve hızlı ekonomik ve toplumsal kalkınma vaatlerinin uyandırdığı umutların gücünü kavramak, bir yandan da kendilerine pek az denetim olanağı veren ve birçok durumda büyük karışıklık ve sıkıntı yaratan yollarla hayatları değişmiş olan milyonlarca insanın gerçek tecrübelerini göstermek zorundadır. Analiz insanı çetin sorunlarla karşı karşıya bırakır, beklenmedik ve belki de hoş karşılanmayacak sonuçlar getirebilir. Bir hükme varmaktan kaçınılamaz.

OLGU VE KURGUNUN BULUŞMA ZEMİNİ

JOEL S. MIGDAL

Modernleşme projesi hem olgu, hem de kurgu yönü olan bir konudur. Dayandığı olgular, toplumun nasıl örgütlenebileceği (ve örgütlenmesi gerektiği) hakkında hemfikir olan liderlerin elindeki muazzam kültürel ve siyasal güçte yatar.[1] Bu güç, bilim yuvalarından kentin sokaklarına kadar maddi ve toplumsal dünyayı öğrenmek, ardından egemenliği altına alıp denetlemek demektir. Michael Keren, İsrail'le ilgili, ileride tekrar değineceğim kitabına verdiği *The Pen and the Sword* [Kalem ve Kılıç][2] adıyla modern iktidarın bu ikili yönünü, yani bilgi ve egemenliği yakalamıştır. Başka yerlerde olduğu gibi Türkiye'de de liderler eski bir imparatorluğun kalıntılarından bir ulus yaratmak için modernleşmenin silindirini kullanmışlardır.

Modernleşmenin kurgu yönü işte bu iktidarın sınırsız olduğu efsanesidir. Sözgelimi proje kaçınılmaz ve evrensel olduğunu ilan eder; buna göre sonu "leştirme"yle biten modernleştirme, merkezileştirme, laikleştirme gibi bir yığın sözcük aracılığıyla, konusu kapsamına giren herkesin yaşamlarını bütün yönleriyle dönüştüren amansız bir güç olarak ortaya çıkmıştır. Bir başka efsane, modernleştirmeci silindirin ilk geçişinde her nasılsa gözden kaçırdıklarını "geleneksel halklar" gibi benzer bir tortu kategorisi altında homojenleştirmesidir.

Marshall Berman'ın 19. yüzyıl Paris'inin iki yüzünü karşılaştırması bu

---

1 Elitlerin bütünleşmesi, kurumlar ve değerler üzerine belki de en kesin ve açık yapıt olarak bkz. Edward Shils, *Center and Periphery,* Chicago, University of Chicago Press, 1975.

2 Michael Keren, *The Pen and the Sword: Israeli Intellectuals and the Making of the Nation State,* Boulder, Westview Press, 1989.

kentte modernleşme projesinin olgu ve kurgu yönlerini ortaya koymaktadır. Planlı ve modern kent, ifadesini yeni ve geniş bulvarlarda bulmaktaydı. Buralarda "her yaya yolunun dramatik bir şahikaya varmasını sağlamak için bulvarların sonundaki anıtlarla geniş bir alanı kaplayan büyük manzaralar tasarlanmıştı. (...) Paris benzeri görülmemiş düzeyde baştan çıkarıcı bir gösteri, bir görsel ve duyusal şölen [haline geldi]." Ama "parıltının yanı başında moloz [vardı]; kentin iç kesiminde yerle bir edilmiş bir düzine kadar semtin -on binlerce Parisli'yi barındıran kentin en eski, en karanlık, en kalabalık, en perişan ve en ürkütücü semtlerinin- yıkıntıları... Bütün kent insanlarını geniş bir 'seyreden aile' haline getiren mekân, bu ailenin sokağa atılmış üvey çocuklarını da öne çıkarır. Yoksulları gözlerden uzaklaştıran fiziki ve toplumsal dönüşümler şimdi onları doğrudan herkesin görüş alanı içine geri getiriyor."[3]

Son yıllarda modernliğin kendisi bir tartışma konusu haline geldi, böylece de mukadder gelecek olarak taşıdığı havayı yitirdi. Proje savunucularının modernleşmenin getirdiği gıda üretiminin artması, çiçek hastalığının ortadan kaldırılması, emek üretkenliğinin yükselmesi, yeni kentlerin geniş bulvarları gibi olguları vurgulaması şaşırtıcı değildir. Onlara göre toplum, insanoğlunun iyiliği için öğrenilecek ve yeniden şekil verilebilecek insan yapısı bir şeydir. Şaşırtıcı olmayan bir başka olgu projeyi eleştirenlerin de projenin kurgu yönü, yani her şeyi bir bütün addeden söylemler, "öteki" yabancıyı yaratması, ailenin sokağa atılmış üvey çocuklarını söz hakkından yoksun bırakması vb üzerinde durmalarıdır. Onlara göre, insana yaraşır plan ve projelere göre toplumu yeniden yapılandırmaya çalışanların kibri yeisle karşılanacak bir şeydir.

Ne yazık ki projeyi savunanlarla eleştirenler arasındaki tartışma, portakal sevenlerle elma sevenler arasındaki bir tartışma gibi süregelmiştir. Bu çevreler karşılıklı değil, daha çok birbirlerine sırt çevirerek konuşmuşlardır. Benim de sınav kurulunda yer aldığım bir tez savunmasında, postmodern düşünceli aday Hindistan'daki Yeşil Devrim'e ilişkin bütünleştirici söylemleri yerden yere vuruyor, köylülerin büyüye dayalı tarım âdetlerini sevecen bir yaklaşımla yorumlama gereğini savunuyordu. Yoksul çiftçilerin ekim ve hasat konusunda önemli kararlar almak için devlet görevlilerinin sunduğu deneysel sonuçlardan çok bu tür âdetleri kullandıklarını öne sürüyordu. Masanın öbür tarafında oturan kurul üyeleri ise söylemler üzerinde değil, köylülerin karnını doyuracak gıdayı hangi yöntemlerin, yani Yeşil Devrim'in getirdiklerinin mi, yoksa büyüye dayalı olanların mı

---

3 Marshall Berman, *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, New York, Penguin Books, 1982, s. 151-53.

artırabileceği üzerine konuşmak istiyorlardı. Sanırım masanın her iki tarafındakiler de sınavdan tatminsizliğin öfkesiyle ayrıldılar. Hem sınav kurulu üyeleri, hem de doktora adayı modernleşmenin Hindistan'ın uzak köylerine kadar uzanan bir iz bıraktığı konusunda muhtemelen anlaşabilirlerdi. Birbirlerine sinirlenmeleri projenin etkilerini değerlendirmeye çalışırken projeye farklı konumlardan bakmalarından kaynaklanıyordu.

Türkiye Cumhuriyeti'nde ya da 20. yüzyılın başka herhangi bir devletinde bu konuda yaşanan toplumsal ve kültürel değişimi, modernleşme projesinin etkileriyle yüzleşmeden anlamak olanaksızdır. Ama toplumsal istikrarı desteklemenin ya da toplumsal dönüşümleri teşvik etmenin dinamikleri nerededir? Olgularda mı, kurguda mı, iktidarın yapısal temellerinde mi, yoksa egemen söylemlerde mi? Bunlardan birini ya da ötekini seçme ve böylece birbirimize sırt çevirerek konuşma gibi dar bir alana mı sıkıştık? Devletin yöneticilerine ve onların yarattığı bulvarlara mı, yoksa perişan ve ürkütücü semtlerde yaşayan kovulmuş üvey çocuklara mı bakacağız? Sanırım bu soruların cevapları tek başına elitleri ve kurumlarını incelemede ya da yalnızca toplumun yoksul ve marjinal grupları üzerinde durmada değil, ikisinin kesiştiği fiziki ve toplumsal alanda bulunabilir.

Modernleşme projesi her zaman yoluna çıkanları yutmuş ya da özümlemeye direnenleri dışlamış değildir; çoğu kez zengin bir çeşitlilik gösteren yollardan protesto ve direnişe, yeniden düzenleme ve uyarlamaya yol açmıştır. Modernleşme güçleri değişimin etkili araçları olmakla birlikte, projenin dokunduğu, ama her zaman mutlaka özümlemediği kesimlerin engellemelerine ve yeniden inşasına kapalı olmamıştır. Toplumun dönüm noktalarında, insanların direnme ve yeniden düzenleme çabalarının modernleşmenin iktidar araçları, hatta ana inançları üzerindeki beklenmedik etkilerini bulabiliriz.

Modernleşme fiziki ve toplumsal alanı sarıp sarmalar. Aslında modernleşme projesinin amacı geçmişin aile, kabile ve din temelindeki bağlayıcı toplumsal bağlarından kurtulan insanların anlaşmaya dayalı yeni ilişkiler kurabileceği bir alan yaratmak ve bunu sürekli genişletmektir. Kahire'de Nil'in iki yakasını birbirine bağlayan modern köprülerin altında kıvrılarak ilerleyen döşeli yaya yollarında evli ve bekâr genç çiftlerin el ele dolaşması birkaç yüzyıl, hatta birkaç onyıl önce imkânsız görülebilecek ilişkileri güçlendirmektedir. Kent planlaması ve mimarisi kamusal ve özel alanların sınırlarını yeni toplumsal ilişkileri destekleyecek tarzda çizip belirleyebilir.

Gelgelelim, modernleşmenin bir parçası olan bütün teknolojik ve estetik güce karşın, projenin hedefleri tamamen gerçekleşmemiş, bazı boşluklar kalmıştır. Proje sarıp sarmalarken bazı insanları öteki tarafta bırakan sınırlar da yaratmıştır. Berman'ın yıkılmış Paris semtleriyle ilgili değinme-

sinin de gösterdiği gibi, boşluklarda ve sınırların öbür tarafında kalanlar projeden etkilenmemiştir. Modernleşme projesinin de sınırları dışında olanlardan etkilenmemesi mümkün değildir. Proje boşluk ve alanlar yaratırken, bu insanları kendi geçmişlerinden ve daha önceki bağlantılarından koparmıştır. Onlar da kendilerine özgü yeni toplumsal ilişkiler, aslında bütünüyle yeni bir toplumsal dünya yaratmak zorunda kalmışlardır. Buna bağlı olarak modernleşmenin niteliğini de değiştirmişlerdir. Görünüşte bütünleştirici olan proje örselenmiş, yavaş yavaş aşınmış, içeriden ve dışarıdan değişime uğramıştır.

Zeynep Kezer'in "Irreconcilable Landscapes" [Uzlaşmaz Manzaralar] adlı makalesinde Ankara anlatılır. Bir yanda, Ankara'ya bir modernleşme yanlısının sözleriyle, "bakımsızlıktan harap bir kasaba (...) modern bir kent görüntüsü kazandırmak için ayağa kaldırmaya ve yeniden inşa etmeye kararlı olduğumuz bir kasaba" diye bakanlar yer almaktaydı. Bir başkasının belirttiği gibi, yeni başkent "eskiden kopuşu simgeleyecek, böylece o zamana değin geri kalmış Türkiye'de neler yapılabileceğini (...) gösterecek"ti.[4] Ne var ki, yeni belediyenin komisyon ve kurullarında yer almasalar da, yeni bulvarların ötesindekilerin de yeni Ankara'nın nasıl bir şey olacağına dair söyleyecek sözleri vardı. Kezer'in anlattıklarını başka kelimelerle ifade edersek, yeni Ankara'yı inşa etmeye gelenler, gerçeklik karşısında incinebiliyorlardı.

Ankara modern planlamacıların umduğu görüntüye hiçbir zaman tam kavuşamadı. Kentin görkemli yeni binaları ve planlı caddeleri bir Hollywood dekorunu andırıyordu; ilk bakışta bir derinlik ve eksiksiz bir şehir havası taşıyor, ama daha yakından bakıldığında arkasında pek az şey bulunan sahte bir cephe olduğu anlaşılıyordu. Yeni bulvarların ötesindeki yürünmesi zor dar sokaklarda yaşayanlar modernleşme projesinin tamamen dışında kalmamıştı; Ankara'nın geleceği konusunda onların da söyleyecekleri vardı, dolayısıyla kendilerini şekillendirmekte olan modernleşme projesini şekillendirmekten geri kalmadılar.

Gözlemciler olgu ve kurgunun buluştuğu, modernleşme projesi ile bu projenin sınırları dışında kalanların kesişip birbirlerini dönüştürdükleri alanları belirlemekte çoğu zaman yetersiz kalmışlardır. Hiçbir yerde bu durum, kudretli ve genellikle karizmatik liderlerin modernleşme projesi ve hararetli bir milliyetçiliği kendi kişisel iktidar programlarıyla kaynaştırdıkları Ortadoğu kadar geçerli değildir. İran'ın Şah Rıza'sı, Mısır'ın Cemal Abdülnasır'ı, İsrail'in David Ben-Gurion'u ve benzer diğerleri mo-

4 Zeynep Kezer, "Irreconcilable Landscapes: Vision and Division in Early Republican Ankara," basılmamış bildiri, MIT Konferansı: Rethinking the Project of Modernity in Turkey, 1994.

dernleşmeyi sadece kaçınılamayacak bir son olarak değil, ulusu yeniden ayağa kaldırmanın aracı olarak sunmuşlardır. Aslında milliyetçilik ve modernlik son iki yüzyılın tuhaf bir ikilisi olagelmiştir; biri dargörüşlü ve dışlayıcı, öbürü ise kozmopolit ve evrenseldir.[5] Kilit konumdaki liderler ve toplumsal sınıflar bu ikiliyi bir diğerini yaşatmak üzere kullanmışlardır. Modernleşmenin güçlü araçları, yani teknoloji ve rasyonel örgütlenme, ulusları güçlendirmek üzere işler hale getirilmiştir. Öte yandan ulus düşüncesi yoksul ve zor durumdaki öteki insanları hareketlendirip modernleşmeci kesimlerin hizmetine sokmuştur.

Şah Rıza, Nasır ve Ben-Gurion ulus düşüncesine bir kutsallık kazandırmak için kişisel karizmalarını kullanarak muhalif sesleri boğmayı ya da yıkıcı olarak damgalamayı başardılar. Modernleşmeyi protesto etmek, modernleşmeye direnmek ve engellemek ülkeye ihanet olarak görülmeye başladı. Meksika, Ekvador ve başka bir dizi ülkede Berman'ın üvey çocukları, yani projenin sınırlarının dışında kalanlar modernleşme ordusunun gelecekteki askerleri olarak idealize edildi. Ama Berman'ın belirttiği gibi, parıltının yanı başında moloz vardı; bu marjinal grupların modernlikle can sıkıcı temasları çoğu kez gözlerden saklandı. Güçlü liderin, milliyetçi tutkunun ve modernliğin çekiciliğinin etkisinde uyuşmuş olan aydınlar, kent bulvarlarının ve parıltılı ışıklarının ötesinde kalan ve marjinal gruplarla gerçek temasların yaşandığı alanlara ışık tutmak için pek az çaba gösterdiler. Büyük liderlerin kudreti, endamı ve çalım sattıkları sahnenin genişliği, çoğu zaman toplumdaki eleştirel toplumsal dinamikleri gölgede bıraktı.

Keren İsrail'i anlatırken Ben-Gurion'un olgu ve kurgunun buluştuğu alanları bir sis perdesi altında bırakmadaki muazzam rolünü göstermektedir. İsrail'in 1948'de bağımsızlığını kazanması üzerine, yeni başbakan yeni dönemin modern bilim adamlarından ulus ve yeni devlet için kaynaklar yaratmanın ötesinde şeyler talep edeceğini ısrarla söylüyordu. "Bütün aydınlar yüreğiyle, ruhuyla ve işiyle katkıda bulunmalıdır..."[6] Ben-Gurion yazarları, öğretmenleri, akademisyenleri ve bilim adamlarını Yahudileri modern, diğerleri gibi bir halka dönüştürme çabasının birer parçası olarak görmekteydi. İdealize edilen kişilik *oleh*'ti, yani zulüm altında yaşadığı ülkeden bir yolunu bulup kaçarak vaat edilmiş topraklara gelen perişan Yahudi'ydi. İsrail'e varıldıktan sonra üzerinde durulan nokta artık *oleh*'in ücra bir kasabaya yerleşmenin getirdiği sert gerçeklerle karşı karşıya geli-

---

5 İkisi arasındaki bağlantıya ilişkin bir görüş için bkz. Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge (Massachussetts), Harvard University Press, 1992.

6 Keren, age., s. 35.

şinden ve tepkisiz bir bürokrasiyle ilişkilerinden çok, *oleh*'i *halutzim*'e, öncülere dönüştüren idealize edilmiş bir tabloydu.

Ben-Gurion'un kişisel rolü siyasal arenanın ötesine geçerek ülkenin kültürel, estetik ve bilimsel yaşamında nelerin kabul edilir ya da kabul edilmez olduğunu sürekli yorumlamaya kadar vardı.[7] Yazarlardan *halutz* kavramını geliştirmelerini ve böylece modern bir Yahudi ulusu imajını güçlendirmelerini istedi. Tarihçiler arasındaki tartışmalara müdahale etti ve durmaksızın makale yazarları ve edebiyatçılar için uygun konular ortaya attı. Siyaset bir yana, kültürel yaşamın tek bir köşesi bile onun geniş ilgi alanlarının kapsamı dışında değildi.

Ben-Gurion'un (aslında devlet işlerinden çekilmesine değin süren ve ölümünden sonra da etkisini duyuran) tahakkümcü yöntemlerine karşı kaçınılmaz başkaldırıdan sonra bile, göründüğü kadarıyla kurnaz lider sayısız bilimsel ve kültürel konuya ilişkin gündeme egemen oldu. Aydınlar onun görüşlerine katılma ya da karşı çıkma temelinde saflaştılar ve günümüze değin bunu sürdürdüler. Ben-Gurion'un gündeminin İsrail'deki toplumsal değişimin hayati boyutlarını gölgede bırakmış olabileceği ve Araplar, Arap ülkelerinden gelme göçmen Yahudiler gibi beklenmedik, marjinal grupların onun bu sevgili projesiyle değişime uğrarken, bu projeyi aynı şekilde değiştirmiş de olabilecekleri üzerine pek kafa yorulmadı.

Türkiye'de Mustafa Kemal en az Ben-Gurion'un İsrail'de, Şah Rıza'nın İran'da ya da Nasır'ın Mısır'da oynadığı kadar egemen bir rol oynamıştır. Türkiye'deki aydınlar için Atatürk tıpkı oturma odasında duran bir fil olmuştur. Fili sevsinler ya da sevmesinler, odada bulunan öteki kişilerin odayı gezip etraflıca görmeleri ve başka bir şeyden söz etmeleri çok güçtür. Atatürk ölümünü izleyen yarım yüzyılı aşkın bir süre boyunca gündemi belirlemeye devam etmiş, bazen sövüp savmaya kadar varan bir muhalefetle birlikte kendisine karşı saygının sürüp gitmesine neden olmuştur. Aslında Reşat Kasaba'nın belirttiği gibi, "Kemalist modernleşme programının eleştirilmesi Türkiye'deki siyasal söylemin yüksek sesle ve sürekli işlenen bir teması" haline gelmiştir. Ama eleştiriciler Kemalist planın ötesine de bir göz atmaktan çok, büyük ölçüde bu planın belirlediği parametreler içinde kalmışlardır.

Yeşim Arat'ın Türkiye'deki feminist harekete ilişkin incelemesi Atatürk'ün kültürel gündemde süren egemenliğini yansıtmaktadır. Bu hareketin bir tarafında Kemalist projeye bağlı ilk feministler yer almaktadır. Türkiye'nin ilk kadın siyaset bilimcisi Nermin Abadan-Unat, "eğer Mus-

7 Michael Keren, *Ben-Gurion and the Intellectuals: Power, Knowledge, and Charisma*, Dekalb (Illinois), Northern Illinois University Press, 1983.

tafa Kemal olmasaydı, belki ben de olmayacaktım" sözleriyle buna işaret etmekteydi. Diğer yanda ise Şirin Tekeli gibi anti-Kemalistler yer almakta ve Atatürk'ün kadın haklarını desteklemesinin kendi daha büyük emellerine yardım edecek bir manevranın ötesine pek gitmediğini düşünmektedirler. Bununla birlikte Arat'ın incelemesi insanı iki feminist grubun birbirinden ne kadar farklı olduğunu sormaya yöneltmektedir. Atatürk'e yağdırdıkları bütün eleştirilere karşın, yeni feministler hâlâ onun belirlediği programın sınırları içindedirler.

Atatürk'ün hayatta olduğu sırada, devleti vurgulaması Jakobenizmle birleşerek "tek ve bölünmez cumhuriyet"in dışındaki muhalif fikirlere meşruiyet tanımamayı getirdi. Tamamen "feodal kalıntılar"a bağlanan bu fikirler, geçmişin feryatları olarak yok sayılabilir ya da boğulabilirdi. Şerif Mardin'in "günlük" olanı incelemek gerektiği savının Atatürk hayranları kadar onu son dönemlerde eleştirenlere de bir çağrı olduğu kanısındayım. "Günlük" olanın odak alınması aydınları (ister yanında, isterse karşısında olsunlar) Kemalist gündemin dışına çekip bu gündemin örttüğü alanlara yöneltecektir. Modernleşme olgularının taşıdığı gücün ve efsanelerinin getirdiği abartmanın en belirgin hale geleceği nokta burasıdır.

İsrail, Mısır ve Türkiye halklarının içinde bulunduğu durumla büyük liderlerin onlar için öngördükleri arasındaki büyük mesafe, bu örneklerde modernleşme projesine ütopyacı bir nitelik kazandırmıştı. Ben-Gurion açısından bunun ifadesi bir tür laik Mesihlikti. O, Yahudilerin günün birinde büyük bir kişinin ortaya çıkağı inancını, kolektif inisiyatif ve bilimin araçları sayesinde ulusal kurtuluşu vurgulayan bir inanca dönüştürdü. Her ne kadar Ben-Gurion dinsel anlamda hiçbir zaman Mesihlik iddiasında bulunmadıysa da, kendisini Yahudi halkını modern bir ulusa dönüştürüp kurtarmak, aslında öbür uluslara da ışık saçacak bir örnek haline getirmek üzere seçilmiş Mesih benzeri bir kişilik olarak sunmaktan geri durmadı.

Ben-Gurion'unki kadar açıkça ortaya konmuş olmamakla birlikte, Nasır'ın vizyonunun da ütopyacı bir boyutu vardı. Burada da Arap ulusunun eski görkemli günlerine dönmesi anlamında, kurtuluş ve yeniden canlanma kilit roller oynamaktaydı. Buna göre yine bilimsel teknikler kullanılarak yaratılacak özgün bir Arap sosyalizmi aracılığıyla yakın tarihin alçaltıcı boyutları bertaraf edilebilirdi. Nasır kendisini ulusun birliği ve modernleşmenin vaatleri önündeki direniş engellerini kırıp aşabilecek ulu filozof-kral olarak görmekteydi.

Atatürk'ün karşısında da Ben-Gurion'un ya da Nasır'ınki kadar muazzam bir iş vardı. Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntısı üzerinde bir ulus inşa etmek, geleceğe dönük ütopyacı bir hayali gerektirmekteydi. Atatürk kendini Ben-Gurion gibi kurtuluş mesajı getiren bir Mesih ya da Nasır gi-

bi bir filozof-kral yerine koymadı. Daha çok ulusun somutlaşmış ifadesi haline geldi. Onun kişisel varlığı geleceğin olanaklarını temsil etmekteydi. Ünlü dergi adının gösterdiği gibi, yeni ülke *La Turquie Kemaliste* olarak anılacaktı.

Atatürk ölümünden birkaç yıl önce, bütün yurttaşların bir soyadı alması gereğini dayattı. Kendisi için seçtiği soyadı eğiticiydi: Atatürk, Türklerin babası, atası. Bir simge olarak kendi kişisel varlığını sarsıntılı Türk ulusu kavramına yakıştırdı; amacı gelişmekte olan bu ulus düşüncesine bir kutsallık ve dokunulmazlık duygusu kazandırmaktı. Biyografisini kaleme alan Lord Kinross şöyle yazmıştı:

> Atatürk her şeyden önce bir efsane yaratmıştı. Kahramanlara gerek duyan bir ülkede büründüğü özellikler öyleydi ki, onunla tokalaşma bahtiyarlığına eren bir çocuk bu tesirin gitmemesi için haftalarca elini yıkamıyordu; ihtiyar bir köylü kadına yaşı sorulduğunda 'On yedi' cevabını vererek, hayatının Kurtuluş Savaşı sırasında O'nu ilk kez kendi gözleriyle görmesiyle başladığını belirtiyordu.[8]

Ben-Gurion gibi Atatürk de olağan siyasetin ötesine geçen konularla ilgilenmişti. Onun anlayışına göre, bir ulus yaratmak için Batı'yı ve modernleşme projesini benimsemek gerekliydi. Bu proje yalnız bilim ve teknolojinin şaşmaz özünü, olguları değil, üslup ve ifade süslerini de kapsayan bir paketti. Atatürk'ün görüş ve etki alanı ülkenin kültürel yaşamının akla gelmeyecek köşelerine kadar uzanıyordu. Dil uzmanlığına merak sararak, dilde Arapça ve Farsça'nın "dilbilimsel kapitülasyonları"nı temizleme gereğini ısrarla savundu. Etrafında üst üste yığılmış sözlüklerle oturup yüksek ve çağdaş bir Türk dili yaratma çabasına girmişti. Tarihçilerin de yakasını bırakmıyordu, bir tarihte hepsini Ankara'da Türk Tarih Kurultayı'nda topladı. Lord Kinross'un belirttiğine göre, toplantının "amacı Türklerin beyaz Âri ırktan geldiği, uygarlığın beşiği Orta Asya'dan göç ettiğini iddia eden kuramı 'kanıtlamak' üzere araştırmalar yürütmekti. Türkler oturdukları toprakların gittikçe kuraklaşması üzerine batıya doğru yönelmiş, dalgalar halinde Asya ve Afrika'nın çeşitli kesimlerine göç etmiş ve beraberlerinde kendi uygarlıklarını taşımışlardı. Böylece Anadolu çok eski çağlardan beri bir Türk toprağı olmuştu."[9]

Aydınların ve başka kesimlerin bu tür bir kültürel tiranlığa eninde sonunda başkaldırması kaçınılmazdı. Son yıllarda Atatürk'ün projesine yöneltilen eleştirilerin hedefi önce kurgu, yani Atatürk'ün modernleşmeyi

8 Lord Kinross, *Atatürk: The Rebirth of a Nation*, Londra, Weidenfeld and Nicolson, 1964, s. 474.

9 age., s. 468.

yekpare bir paket olarak ele almadaki ısrarı, daha sonra da olgular, yani, Aydınlanma'nın pozitivist bilim anlayışı olmuştur. Ama çoğu kez bu eleştiriler dar bir çerçevede tasarlanmış, Atatürk'ün kültürel ve siyasal gündeminin ötesini görmekten çok tepkici bir düzeyde kalmıştır. Reşat Kasaba resmi tarih versiyonlarının genellikle dar ve kısır (modernleşme sınırının uzak yakasında kalanları, hatta görünüşte projeye dahil edilenlerin çoğunluğunu dışlayan) bir gelişim çizgisi çizmesinden yakındı. Ama daha önce dışlanmış gruplara ışık tutmak yeterli değildir. Zor ama önemli olan bunların modernleşme projesiyle karşılaşmasını, bu karşılaşmanın onlarda yarattığı değişiklikleri ve onların projenin kendisini dönüştürmedeki şaşırtıcı becerilerini aydınlatmaktır. Elinizdeki kitap bu hedefe doğru ilk dev adımı atmaktadır.*

* Bu bildirinin ilk biçimi üzerindeki yararlı yorumlarından dolayı Tom Lewis'e teşekkür etmek isterim.